گوهر مراد

فقط دارای انتخاب که بجهت امتحان

ام - اے مقرر شده

مولفهٔ

آقا محمد کاظم شیرازي

معلم لسان فارسي در بورڈ آف اکزامنرس و مدرس فارسي

در کلکته یونیورسٹي وغیره وغیره



کلکته

در مطبع کلکته یونیورسیٹي پریس طبع شد

سنهٔ ۱۹۲۶ ع

گوهر مراد

فقط دارای انتخاب که بجهت امتحان
ام - اے مقرر شده

مولفهٔ
آقا محمد کاظم شیرازي
معلم لسان فارسي در بورڈ آف اکزامنرس و مدرس فارسي
در کلکته یونیورستي وغیره وغیره

کلکته
در مطبع کلکته یونیورسیتي پریس طبع شد
سنهٔ ۱۹۲۶ ع

FOREWORD.

Gowhar-i Murād (the Pearl of Desire) is a well-known treatise on the Islamic Science of Religion and Theology, by 'Abd-ur Razzaq bin 'Ali bin Husayn Lahiji. He was born in Lahijan, but adopted Qum as his home, where he lived till the end of his life. He flourished during the time of 'Abbas II (A. H. 1052-1077), a prince of the Safavi dynasty to whom he dedicated this work. He was the pupil of the Divine Mulla Sadrā of Shiraz and attended his special lectures, which were open only to a few.

The author complains in his preface that a rational and independent knowledge of Divine ideas and things, though necessary for the attainment of salvation, was in his time altogether neglected not only by the uneducated but also by the learned. He therefore wrote Gowhar-i Murād, in simple and lucid style, in order to offer to all an easy means of supplying that deficiency.

The work is divided into a *muqāddama*, three *maqālas* and a *khātima*. The *muqaddama* treats of the dignity of man, his claim and privilege of acquiring Divine knowledge and the science of *kalām* generally. *Maqāla* I, discusses about the knowledge of one's self, his body and soul. *Maqāla* II, deals with the knowledge, attributes and works of God, and His existence and unity. *Maqāla* III, dwells upon religious obligations, prophetic mission, *imāmat* and the future state of life. The *Khātima* describes the two phases of spiritual life—first of the Philosophers and next of the Sufis.

Besides the work under reference, the author wrote a *divān* of considerable length in which he assumes the *takhallus* of *Fayyāz,* and a commentary on *Tajrid-ul Kalām*, printed in Tehrjan, A. H. 1280.

The publication in hand contains only the *Muqaddama, Maqāla* I and *Maqāla* II, the selected portions prescribed for the M. A. Examination of the Calcutta University.

ASHUTOOSH BUILDING.
May, 1926.

M. KAZIM SHIRAZI

گوهر مراد

گوهر مراد مشتمل است بر یک مقدمه و سه مقاله و یک خاتمه

---

* مقدمه *

مقدمه دارای سه مطلب و دو معنی میباشد - (مطلب اول) در اشاره بمرتبهٔ وجود انسان و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الٰهی - (مطلب دوم) در نمودن راه خدا و تقسیم آن براه ظاهر و باطن - (مطلب سوم) در ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فائده از علم کلام و حکمت (معنی اول) در سبب حدوث علم کلام و جدال و پیدا شدن اشعریت و اعتزال (معنی دوم) در ذکر کلام بر وجه صواب و فرق وي از حکمت -

مطلب اول از مقدمه

اشاره بمرتبهٔ وجود انسان و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهي

بدانکه اگر در نوع انسان جوهري نبودي که از جنس جواهر اجسام محسوسه خارج بودي هر آینه اورا فضیلتی بر سایر موجودات جسمانیه حاصل نبودي - چه کمالات معدني ونباتي وحیواني در این انواع بیش از نوع انساني ظهور دارد - پس اگر جوهر انسان از جنس جواهر این اجسام بودي وکمالات وي

نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر از ان - و بر تقدیری که کمتر بودی
تمایز وی بر آنها از جنس تمایز یکی از انواع بودی بر سایر آن انواع - مثلاً از
جنس تمایز فرس بودی بر حمار یا تمایز نخل بر بید یا تمایز لعل بر سنگ-
یا از جنس تمایز حیوان بر نبات و نبات بر جماد - و حال آنکه معلوم است
که تمایز انسان بر سایر موجودات نه از مقولهٔ تمایزهای مذکوره است بلکه
هیچگونه مناسبتی با تمایزهای مذکوره ندارد مگر بر سبیل تشبیه و تمثیل
و تقریب معقول بمحسوس چنانچه در محاورات متعارف است * و این بیانی
که نموده شد اگرچه دقیقیست اما نه دقتی که فهم آن موقوف بر عرض علمی
یا طول بحثی باشد- بلکه هر صاحب ذهن مستقیم که تأمل و ملاحظه در خواص
و آثار انواع مذکوره نماید این معنی بر او نیک روشن خواهد شد * و این جوهر
که انسان بدان مختص است محسوس نیست باعراض و کیفیات بلکه معقول
است بخواص و آثار - و در عرف شرع آن بروح و در عرف حکمت بنفس
ناطقه تعبیر نمایند * ومقصود از این بیان که کردیم اثبات تجرد این جوهر نیست
چه بیان تجردش را موضع دیگر خواهد بود - بلکه مقصود اثبات مباینت اوست
با سایر جواهر محسوسه * و اثر مختص این جوهر که هیچ یک از جواهر
محسوسه با او در این شریک نیست بر دو نوع است - یکی علم بمعقولات
و مفهومات کلیه که بدان وسیله ویرا شناسائی خدای تعالی حاصل شود -
و دیگری عمل خیر ناشی از ارادهٔ عقلی محض که مبرا از شائبهٔ شهوت و غضب
و سایر اغراض رانده تواند بود - و بدین جهت ویرا عمل بمرضاة الهی که مبنی بر
قربت محض و اخلاص مجرد باشد میسر تواند بود *

بدان این مجمل آنکه انسان را دو نوع از ادراک بود * یکی ادراک
جزئی که محتاج بآلتی بود از آلات بدن چون دیدن و شنیدن و چشیدن
و بوئیدن و ملامسه کردن - و این قسم ادراک را احساس و آلات ویرا حواس
گویند - وخیال ووهم نیز از این نوع باشند - چه خیال تعلق نگیرد جز

بصورتهای محسوسه - و وهم اگرچه تعلق بمعاني گیرد اما بمعاني جزئیه
که در محسوسات یافت شود - و تفصیل این مدارک در موضع دیگر خواهد
آمد انشاء الله تعالی * و دیگري ادراک کلي بود که آنرا تعقل و نطق
نیز گویند - و نفس ناطقه در این نوع ادراک محتاج بآلت نباشد بلکه این
ادراک ویرا بذات خود حاصل شود - از این جهة نفس ناطقه را عقل نیز گویند -
و این قسم ادراک تعلق جز بذوات مجرده و مفهومات کلیه نگیرد * و بسبب
انقسام ادراک باین دو نوع متباین - ارادهٔ انسان نیز منقسم شود بارادهٔ عقلي که
ناشی از تعقل شود - و ارادهٔ غیر عقلی که ناشی از احساس یا توهم یا تخیل
باشد - و هر فعلی و عملی که شهوت و غضب را فائده دران حاصل نشود ارادهٔ آن
عقلی محض باشد - و مرضات الهي همه این چنین باشند * و تواند بود که مراد
شهوی و غضبي مراد عقلی نیز باشد بوجه دیگر - و این هر دو اثر مختص
بانسان که بیان کرده شد سبب اختصاص وی گشت بلیاقت تکلیف
الهي - چه هیچ موجودیرا که در جنس جوهر با جوهر مختص بانسان مباین باشد
معرفت الهي وعمل بر وفق اخلاص ممکن نیست - اما موجودی که فاقد شعور
و اراده بود چون جماد و نبات این معني درو ظاهر است - و اما موجودي که شعور
و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات بسبب آنکه شعور ایشان حسي و ارادهٔ
ایشان شهوی و غضبي محض باشد محروم از معرفت و بندگي خدا باشند -
چه خدا بحس در نیاید - و صدور اخلاص جز بارادهٔ عقلی ممکن نبود - لیکن
ایشانرا عبادت طبیعي باشد که هیچ موجودي از آن خالي نتواند بود * و اینکه
گفتیم بخلاف ملائکه مقدسه بود که در جنس جوهر با انسان شریکند -
اما چون معرفت ایشان از معارضهٔ وهم مصون و اخلاص ایشان از شائبهٔ
شهوت و غضب مبراست تکلیف از ان نبود - چه تکلیف از کلفت مشتق
باشد و در معرفت و عبادت ملائکه کلفت نبود - و بهمین سبب انسان را بر
ملک نیز فضیلت ثابت شود * و حکما جهتي را که نفس ناطقه بدان جهت

مبادی ادراک معقولات باشد اورا نظریه و عقل نظری گویند • و جهتی را که نفس جهة مبادی عمل بر وفق خیر باشد اورا عمله و عقل عملی نام نهند • و جمع حکمت بجهة استکمال این دو قوتست • و آنچه باو استکمال قوة نظری حاصل شود حکمت نظری و آنچه باو استکمال قوة عملی بعمل آید حکمت عملی خوانند • و ایمان در شرع عبارت از کمال قوة نظری و عمل صالح عبارت از کمال قوة عملی باشد • و تعریف حکمت و شرع اند بر این معنی هم مطابق میشود •

• مطلب دوم از مقدمه •

در نمودن راه خدا و تقسیم آن براه ظاهر و باطن

بدانکه راه خدای تعالی راهیست که جز بپای عجز و نیستی قدم سلوک آن نتوان نمود • مشت خاک را با خالق پاک چه مناسبت • ما للتراب و رب الارباب • مخلوق را با خالق و ممکن را با واجب و حادث را با قدیم و فانی را با باقی هیچگونه مناسبتی نیست که بمحض توسل براه زده متوجه درگاه او توان شد مگر بسلب همه نسبتها • چون نسبتها همه مسلوب گشت و پردهای وهم و خیال از پیش نظر برخاست و یاس کلی حاصل شد نوید امید کلی باشد • چه هرگاه گرد نشست و هوا صاف شد دیدنی دیده شود • وجود ممکنات گردیست برخاسته • و فضای اندیشه هوائیست غبار آلوده • تا گرد ننشیند غیر گرد دیده نشود • و مقصود محققین صوفیه از دعوی وحدت وجود و ادعای مرتبهٔ فنای مطلق زیاده بر این معنی که اشاره بان شد نمیتواند بود • هرچه غیر از این بشنوی زنهار که نشنوی • بالجمله راه خدا راهیست بغایت

باریک و خود بخود این راه پیدا نتوان نمود - و بپای عقل این راه سیر نتوان کرد - بلکه بفضل او امیدوار باید بود - و او بعنایت خویش اینراه را بر بندگان کشاده - و انبیا را بنمودن اینراه فرستاده - ولي چون راه نموده شد - براه نمودهٔ خود باید رفت - و با آنکه خود میباید رفت تا او نبرد نمیتوان رفت *

بباید دانست که آدمي را بخدای تعالی دو راهست - یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن - لیکن راه باطن را هیست که از او بخدا توان رسید - و راه ظاهر راهي است که باو خدایرا توان دانست - و از دانستن راه بسیار است تا برسیدن * و اینکه اشاره بصعوبت آن شد راه باطن است - و در راه ظاهر چندان صعوبت نیست - چه راه ظاهر راه استدلالست - و استدلال مقدور هر عاقلي است که از آثار پی بمؤثرات برد - و راه استدلال مقدم است بر راه سلوک - چه تا کسی نداند که منزلی هست طلب راهي که بمنزل برد نتواند کرد - و بعثت انبیا برای ارشاد راه ظاهر و استدلال نیست باین معني که یافتن این راه موقوف بنمودن پیغمبر باشد - زیرا که اگر چنین بودی دور لازم آمدي - چه تصدیق پیغمبر باینکه فرستادهٔ خداست موقوف بشناختن خدا باشد - بلکه کار پیغمبران در هدایت این راه از بابت بیدار کردن خفتگانست - کسی که خفتهٔ صحیح البصر را بیدار کند او لا محاله باید به بصر خود اشیا را به بیند - و آن بیدار کننده در دیدن بیدار شده زیاده از بیدار کردن دخلی نداشته باشد - و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود و اشیارا به بیند - چه بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن دیگری نیست * کل مردمان در خواب غفلت اند - و نسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت خوابست بچشم حس * پس کار پیغمبران در این راه همین باشد که همه را از خواب غفلت بیدار کنند - و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود - پس چون مردم از خواب غفلت بیدار شوند اگر عقل از پردهٔ غفلت بر آمده را بکار برند خدا را بیقین توانند شناخت - و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدای را

نشناسند بسبب آن باشد که عقل نکار نبرده باشند - مثل کسیکه از خواب بیدار شود چشم باز نکند تا اشیا را نه بیند - و بهمین سبب آنان که بعد از بعثت انبیا و بیدار کردن انبیا مر ایشان را ایمان نیاوردهاند حق تعالی ایشان را در کتاب مجید اهل جحود و عناد خوانده - چه جحود آن است که کسی چیزی داند و گوید نمیدانم - و بیداری که چشم باز نکند تا اشیا را نه بیند و گوید چیزی نیست لا محاله معاند باشند - لهذا از ایشان در قرآن مجید بر سبیل تعجب چندین موضع میفرماید افلا تُبصِرُونَ افلا تَعقِلُونَ افلا تَتَفَکَّرُونَ افلا یَتَدَبَّرُونَ و امثال آن - پس اگر عقل انسانی در سلوک راه ظاهر و استدلال از آثار بموثر پی نبرد بسیار محل تعجب و حیرت است *

بباید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن بر عکس یکدیگرند - چه سالک راه استدلال اثبات اشیا کند مرتبه مرتبه تا منتهی شود باثبات سببی که او را هیچ سببی نبود - مثلاً از مشاهدۀ اثر اثبات کند که ویرا موثری باشد و در آن موثر چون آثار معلولیت بیند گوید که او را نیز موثر دیگر باشد - و علی هذا القیاس تا منتهی شود باثبات موثری که در او هیچ اثر معلولیت نبود * و سالک راه باطن اشیا را مرتبه مرتبه نفی کند تا بموجود باقی رسد که فنا را در او راه نبود - مثلاً سالک چون بدلیل دانسته باشد که علت و خالق اشیا باید که در او هیچ نقص و حاجت نباشد و بالجمله آثار معلولیت نباشد - پس هر چه در آن اثر نقص و حاجت بیند نفی آن کند تا بکاملی رسد که هیچ نقص در او نبود - و بعد از آن از او نظر باز نتواند داشت و بالطبع با هر چه او را از ملاحظۀ آن کامل باز دارد دشمن بود - و همت بر نفی آن از خود گمارد - و همیشه در لذت مشاهده مستغرق باشد - و از لذت بملتذ که عین خود باشد نپردازد تا بغیر چه رسد * و این لذتی باشد که حکمای الهی سعادت حقیقی گویند و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرة‌العین انبیا و اولیاً باشد * غرض از بعثت انبیا و رسل همین است که مردم را باین لذت دعوت کنند و باین

مرتبه عظمی سیاقت نمایند - و عقل هیچکس در سلوک این راه مستقل نتواند بود - چه انسان صاحب فطرت نیز اگرچه بجهتي مائل بکمال است اما از جهات کثیره مبتلا بغش و نقصان است که مقتضای شهوت و غضب داعي بران است - و این داعیان نقص ویرا نگذارند که بتصور کمال پردازد تا بطلب آن چه رسد * پس اگر سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را قهراً جبراً باین راه نراندي کس بفکر این راه نیفتادي - چه نهایت سعي عقل دانستن مفهومات اشیاست و احکام کلیهٔ آن - اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئیه که چه چیز ویرا بالخاصه بخدا نزدیک کند و کدام چیز او را از خدا دور اندازد مقدور عقل بشري نیست * پس در حکمت الهي واجب باشد ارسال انبیاً که بعضی از اشیا را واجب و مندوب گردانند - و آن اشیائي باشند که موجب توجه یا زیادتي توجه بمطلوب حقیقي شوند - و یا موجب اعراض یا زیادتي اعراض از غیر مطلوب حقیقي باشند و بعضی را حرام و مکروه گردانند - و آن اشیائی باشند که موجب استغراق یا زیادتي استغراق بغیر مطلوب حقیقي شوند و یا موجب اعراض یا زیادتي اعراض از مطلوب حقیقي باشند - و در جمیع افعال خیر قربت محض و اخلاص مجرد را شرط گردانند که سالک علی‌ایّ الاحوال از یاد مطلوب حقیقي غافل نشود - و استغراق در مباحات را نیز مذموم شمرند و لهو و باطل را ممنوع سازند - و هیچ مباحي هم نباشد که بوجهی از وجوه قصد قربت و اخلاص در آن نرود * وچون سالک طالب در مجاری احوال و افعال خود این شیوهٔ سنیه را که صاحب شرع مطهر مقرر داشته منظور دارد - بتخصیص که بسرّ و غرض این اعمال اگرچه بطریق اجمال بود آگاهي داشته باشد - مرآت جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع قلب عبارت از آنست و اصطلاح اهل تصوف نیز مطابق آن - و مرتبهٔ برزخیست که توسط بین‌العالمین است ویرا ثابت وحکم عالم حسّی بنا بر غلبهٔ طبیعت بر او غالب - هراینه از زنک عوارض طبع منجلي گشته

و از کدورات حسّیه متخلی شده بصور حقایق اشیأ که متام تصور مفهومات آن از طریق استدلال کسب شود و سفر راه ظاهری و سرمایهٔ تجارت روز بازار سیر باطنی بود متحلي گردد - و صورت هریک ازان حقایق آئینهٔ جمال با کمال کامل حقیقي گردیده خوض لجّهٔ وصول بعرف عرفا که ارتوای از کوثر در شرع عبارت از آن است روی دهد - و مائدهٔ سعادت حقیقي در اصطلاح حکمت که آیهٔ ما اُخْفِیَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ وحدیث مالا عیْنٌ رَأَتْ وَلاَ اُذُنٌ سَمِعَتْ ترجمهٔ ان است گسترده شود - و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ارباب حقیقت در این معني نیز بظهور پیوندد * وچون روشن‌شد که راه خدا بر دو قسم است - راه ظاهر و راه باطن - و راه ظاهر راهیست که عقل را کار افتاده و بسعی خود آنرا پیدا کرده سلوک در آن نماید - و راه باطن راهیست که خدای تعالی نمانندهٔ آنست و انبیا را بهدایت آن فرستاده - و یافتن آنراه چنانکه شرط یافتن آنست و سلوک آن راه بنوعي که بمنزل حقیقي رساند موقوف است بر یافتن راه ظاهري و سلوک آن بر نهجي که شرط سلوک آنست - پس بنابر این غرض ما در این رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک راه ظاهر است و تحریر و تقریر ادله عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری که مؤید باستقامت طبع نیز باشد بی زحمت وقوف بر اصطلاحات علما تحصیل اطمینان عظیم بر اصول معارف تواند نمود و از ربقهٔ تقلید بیرون تواند آمد *

* مطلب سیم *

در ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فائده از علم کلام و حکمت

بدانکه جنس اختلاف علما در معارف الهي منحصر در متکلمیت وحکمیّت است و اختلاف متکلمیت در معتزلیّت و اشعریّت - اما طریقه تصوف قسیم این اقسام نیست - چه اختلاف این اقسام در سلوک راه ظاهر وطریقهٔ نظر و استدلال است وحقیقة تصوف نیست مگر سلوک راه باطن - وغایت آنها حصول علمست و غایت این وصول عین * و دانسته شد که طریقهٔ سلوک باطن مسبوقست بر سلوک ظاهر - پس صوفي نخست یا حکیم باشد یا متکلم پیش از استحکام علم حکمت و کلام * و بالجمله بی استکمال طریقهٔ نظر- خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن - ادعای تصوف صیادی و عام فریبي باشد - وسخن در لفظ تصوف و لغت صوفي نیست بلکه غرض سلوک معنویست وطلب وصول حقیقي و فانی شدن از هرچه غیر اوست و باقي بودن بدو که حدیث کُنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ اشاره بدان مرتبه است - و اخلاص و تقوای حقیقي در شرع عبارت از آن منزلت است * و مکاشفات علمیه که صوفیه مدعي آنند نه مراد حصول علم نظري است بی حاجت دلیل و برهان - بسبب آنکه حصول نظري بی حد وسط محال است چنانچه بیاید - بلکه مراد مشاهده نتیجهٔ برهانست مجرّد از اغشیهٔ اوهام و خیالات * تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه هرچند آمیخته‌تر بود با شهوت و غضب و سایر قوای جسماني ادراک عقل مر معقولاترا مشوبتر باشد به پرده‌های وهم و خیال - و هرچند معتادتر شود

بترک عادات و رسوم و مجردتر از آمیزش محسوس و موهوم. مشاهدهٔ عقل هر معنی مجرده را بی پرده‌تر و روشن‌تر باشد - و عقل غیر مرتاض که مباشر رسوم و عادات و مراتب اصطلاحات و عبارات بود معلوم او مرادفه مفهومات باشد - و مفهومات چون از قوالب الفاظ و عبارات و اوهام و اصطلاحات در ذهن حاصل شود خالی از عوارض حسّیه و وهمیه نتواند بود - پس مشاهدهٔ او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات مجرده بعوارض جزئیه شده باشد بدیدن شخصی هر محسوسی‌انرا در پس پرده که حایل باشد میان بصر و مرئی - و لامحاله این دیدن مختلف شود در ظهور و خفا باختلاف پردهٔ حایل در رقت و غلظت و لطافت و کثافت - هر چند پرده تنکتر و حجاب لطیف‌تر مرئی روشن‌تر تا بمرتبهٔ که هیچ حجاب و پرده درمیان حایل نبود - و این مثل مشاهدهٔ عقل عارفی باشد که مرتاض بود بریاضت ترک رسوم و عادات و معتاد بتجرید و تنزیهٔ معانی از اغشیهٔ اوهام و خیالات - و این نیز مختلف باشد بنسبت قوة و ضعف مراتب ریاضات * پس عالم رسمی اشیا را اگرچه بعین داند اما در پرده داند - و عالم محقق مجرد معرض از رسوم و عادات اشیا را بی پرده ملاحظه کند - و این نسبت باول دیدن باشد نسبت بشنیدن - و معنی کشف همین باشد که اشیا بی پرده مشاهده و ملاحظه شود * پس روشن شد که معلوم بکشف بعینه معلوم ببرهانست و تفاوتی نیست مگر در جلا و خفا و تواند بود که چیزی معلوم شود بکشف پیش از آنکه معلوم شده باشد ببرهان - اما حکم بصحت کشف لامحاله موقوف باشد ببرهان - پس اگر کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب باشد * و آنچه گفتیم سخن در کشف علمی بود - و سخن در کشف صوری و اطلاع بر مغیّبات که از مقولهٔ کراماتست در موضع دیگر لایق تری بداند * و اما طریقهٔ اشراقیان نیز در حقیقت از طرق تحصیل علم نیست بلکه طریقهٔ سلوک راه باطن است و مشروط بسلوک راه ظاهر - و تفاوتی با تصوف ندارد مگر بآنکه تصوف در برابر تکلمست

گوینده - و لا محاله موافق شرایع حقه باشد - چه حقیقت شریعت در نفس الامر ببرهان عقلی محقق است - اما این موافقت را در اثبات مسائل حکمیه مدخلیتی نباشد و ثبوت وی موقوف بر آن نبود - و اگر احیاناً مخالفتی میان مسئلهٔ حکمی که به برهان صحیح ثابت شده و قاعدهٔ شرعی ظاهر شود تاویل قاعدهٔ شرعی واجب بود - و اگر تـاویلـش از شرع ممنوع بود که قابل تاویل نباشد و آن مسئلهٔ عقلی از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف بود از وقوع خللی در طریق ثبوت آنمسئله - و تواند بود که هیچ عقلی در چنین مسئله که موقوف علیه ثبوت شریعت نیست اصابت حق نکند - اما اگر آنمسئله از مسائل موقوف علیه ثبوت شرع بود حکم بوقوع خللی در طریق آنمسئله متعین بود - اما اتفاق جمیع عقول در آن و عدم اصابت احدی در حقیقت آن روا نبود - و اگر نه سدّ باب اثبات شرع لازم آید * مثل اول مسئلهٔ قدم زمانی عالم - چه نقیض وی موقوف علیه ثبوت نبوت نیست - پس اتفاق عقول در آن جایز بود * مثل دوم مسئلهٔ نفی علم بجزئیات - چه نقیض وی لا محاله موقوف علیه ثبوت نبوتست - پس اتفاق علما در آن روا نبود - این بود بیان حقیقت علم حکمت *

اما علم کلام بر دو وجه اعتبار شد - یکی کلام قدما و دیگری کلام متاخرین * اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت بدلائلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمهٔ مشهوره در میان اهل شرایع خواه منتهی شود ببدیهیات و خواه نه - و این صناعت را مشارکتی با حکمت نبود - نه در موضوع و نه در دلائل و نه در فائده - چه موضوع حکمت اعیان بود نه اوضاع - و دلائل آن مرکب از یقینیات منتهی ببدیهیات باشد - خواه مسلم و مشهور باشد و خواه نه - و فائده اش حصول معرفت و کمال قوهٔ نظری باشد نه محافظت وضعی - و ظاهر است که این صناعت از طرق تحصیل معرفت نمیتواند بود * قدمای اهل اسلام را حاجت باین صناعت از دو جهت بود -

یکی محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد از سایر اهل ملل و شرایع - و این حاجت شامل عامهٔ اهل اسلام است - و دیگری اثبات مقاصد هر فرقهٔ از فرق اهل اسلام بخصوص و محافظت اوضاع آن فرقه از تعرض سایر فرق اسلام - و این نسبت بهر فرقه لا محاله مختلف شود * اینکه گفتیم در مبدأ حدوث کلام بود درمیان اهل اسلام - و رفته رفته در کلام افزودند - و بمجرد محافظت اوضاع اکتفا نکرده شروع در تحریر و تقریر ادله بر اصول و قواعد دینیه نمودند - و بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه گذاشتند - و از طریق مستقیمهٔ کمل صحابه و تابعین که تأمل و تفکر و رجوع بعلمأ صحابه و ائمه تابعین بود دست برداشتند - و این طریقه را طریقهٔ تحصیل معرفهٔ شمردند - بلکه طریقهٔ تحصیل را منحصر در این کردند * و این اندیشه ایست از صحت و استقامت بسیار دور - چه اعتماد بر شهرت و تسلیم در مقدمات دلیل رجوع بتقلید است - بلکه اکتفا بتقلید محض بسلامت نزدیکتر و از فتنهٔ ضلالت دورتر * و این طریقه در اسلام بجهت آن شیوع یافت که مردم ائمهٔ دین را که خدای تعالی بجهت هدایت عباد و محافظت بلاد اختیار نموده ضایع و مهمل گذاشته نصرت و پیروی خلفای جور و ائمهٔ ضلال نمودند - و آن مسلطان جابر بسبب جهلي که داشتند در تمشیت امور خود محتاج شدند بتربیت این طبقهٔ علما که در حقیقت جهال و ارباب ضلالند - و بحمایت ایشان این طریقه مسلم اهل اسلام گشت * دوم کلام متاخرین است - و این صناعتی است که قسیم حکمت است و با حکمت درغایت و موضوع مشارک - و در مبادی و مقدمات ادله و قیاسات مخالف * و در تعریف کلام متاخرین گفته اند که علمیست باحوال موجودات بر نهج قوانین شرع - و باین قید اخیر احتراز نموده اند از حکمت - چه موافقت قوانین شرع یعني بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه میان اهل شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست - چه مشهورات و مسلمات لازم نیست که یقینیات باشند - پس اگر بحسب اتفاق یقیني باشد آنرا از این حیثیت بکار برند - و الا ظنیات را در مسائل

علمای معقول نیافتند . و مباحث کلامی از جهل تصورات علما بر آمده اند و از این فن خلط کرده اند . و با آنکه بر سابقه ایشان مداخله نموده اند که در مقدمه حکمت مداخلت نوعی شروع معقول است . و این سبب منقصت مباحث در مردمان مسئله داران رواج بوده . از آنچه گفته شد روشن شد که سؤال از آن بود چیست . و نیز روشن شد که طریق تحصیل در معرفت الهی که متضمن تقلید نبود منحصر در طریقه برهان است و بنای دلائل بر مقدمات بدیهیه . خواه حکمت نام کنند و خواه کلام . و اینکه بعضی علما در بعضی از مسائل خطا کرده باشند مذمت حکمت لازم نیاید . بلکه حکمائی که تعصب اشیای معانی مشهوره بحکمت کنند و تقلید ایشان لزوم شناسند . و هر طلب و دانشی که از ایشان منقول شده حق دانند . البته مباحث مذموم باشند . کسی که بتقلید راضی شود چرا تقلید انبیا و ائمه دین نکند که البته مستلزم نجات باشد . بتخصیص که از اهل استعداد نبود و تصور کمال حقیقی نکرده باشد . و بدان که تقلید ناسخه کرده . و کمال را منحصر در نقل کلام ایشان دانستن . و هدایت را منحصر در پیروی ایشان داشتن . محض ضلالت و صرف شقاوتست . و آنچه متبع در طریق تحصیل معارف محض برهان و مجرد حصول یقین است . پس نه متکلم بودن لازم است و نه فلسفی بودن لا جرم . بلکه مؤمن موحد باید بود . و اعتماد در علمیات بر نظر صحیح باید کرد . و اعتماد در عملیات بر شریعت حقه باید داشت . و اگر مستعد کمال حقیقی نباشد تقلید کاملان حقیقی را از دست نباید گذاشت .

ذکر سبب حدوث علم کلام و جدال و پیدا شدن اشعریت و اعتزال

از زمان بدو ظهور اسلام تا آخر زمان حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام مقرر نبود که صحابه و تابعین در معارف الهي و سایر مسائل دیني گفتگو کنند - و بر سبیل درس و بحث و تدوین و تالیف در افاده و استفادهٔ علوم خوض نمایند - بلکه در زمان حضرت رسالت صلی الله علیه و آله بنابر آیاتی که مشتمل بر امر بنظر و فکر و تدبر و تامل در آیات انفس و آفاق عز صدور مي یافت - مدار عقلا و مستعدان اهل اسلام بر تامل و نظر بود - و در سوانح مشکلات مقربان مسند رسالت رجوع باستکشاف از زبان وافي بیان آنحضرت مینمودند و سایر مردم را استعلام از خدمت مقربان درگاه رسالت مقدور و میسر میگشت * و هم چنین بعد از زمان حضرت رسالت خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیر المؤمنین و عوام را از خدمت خواص مقرر بوده - و مسلمانان ممنوع بودند از گفتگو کردن در امور دیني و مجادله نمودن در معارف یقیني - و آنحضرت در اکثر زمان اگر چه از مقر خلافت و امامت ظاهری بنابر مصلحتی که میدانست و مامور بان بود ممنوع بود - اما در امور علمی و مسائل دیني مسلّمیتي نداشت که احدیرا یارای مخالفت صریح تواند بود * و بعد از زمان حضرت امیر المؤمنین طغیان ارباب عدوان بنوعي بالا نگرفت که علمای اهل بیت پیغمبر را که اوصیای آنسرور بودند میسر شود اظهار علوم دین کردن و اجرای احکام شرع مبین نمودن * بدین سبب عوام الناس محروم شدند از تحقیق و تفتیش مسائل علمي و مطالب نظری - مگر قلیلي از نیک بختان شیعه که مستسعد بمعرفت ائمهٔ دین و موفق بملازمت علماء طاهرین بودند - و خدمت

ایشان را بر نفس و اهل و مال برگزیده و کمر طاعت و بندگی محکم بر میان اعتقاد صادق بسته در حفیه تحقیق علوم دین می نمودند - و سایر مسلمانان که بسبب اهوای و طغیان ائمهٔ جور و التماس هوای نفس اماره توفیق اهتدا نیافتند محتاج شدند که بفکرها و رایهای نا آزموده و نا پرورده و بمنطق نا سنجیده بمیزان نظر خویش در مسائل علمی و معالم دینی نمایند - چه تحصیل معارف اگرچه نظریست و عقل عقلا در تحقیق آن مستقل - لیکن هرآینه نظر صحیح مشروط بشرایط و موقوف بقوانین و ضوابطی چنداست که حکمای سلف دانشان ابتدا مبنی بتدریج و تعقب ایام ترتیب آن نموده اند - و در استکمال آن سعیهای بلیغ بظهور رسانیده - و بدون ممارست آن دریافت حق و اصابت صواب دقایست متعسر بل متعذر میباشد * بالجمله چون مسلمانان در تحقیق حقایق رجوع برأیهای نا صواب خود نموده اند - از هر گوشهٔ الفتی بصورت کاملی سر بر آورده در افعال اهل اسلام فتنهٔ گوسالهٔ سامری برپا کردند - و اعظم آنها حسن بصری بود که در مسجد بصره برای زنی اهل اسلام علم ضلالت بلند ساخته رایت اضلال بر افراخت - و در مجلس او گفتگو و جدال در مسائل دین بسیار شد - و تلامذه و شاگردان جمع آورد و اختلاف درمیان ایشان بهم رسید - و نخستین کسیکه از تلامذهٔ او کمر مخالفت بست واصل بن عطا بود که در مسئلهٔ از مسائل رای او را مرجوح داشته خلاف آن درنظرش رجحان یافت - و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او گوشه گرفته از صحبت او اعتزال جست - و در پیش ستونی از ستونهای مسجد معرکه در برابر معرکهٔ استاد خود آراسته جمعی که در آن رای با او موافقت داشتند برد گرد آمده هنگامهٔ اختلاف آرا گرم گشت *

بالجمله گفتگو در اصول توحید و سایر معارف دینیه نفیاً و اثباتاً متعارف شده از گفتن بنوشتن رسید - و بتدریج انجامید - و مدارسه و مباحثهٔ کتب

مؤلفه شایع شد - و اصول و قوانین موضوع گشت - و فن حاصل شده از این گفتگو را مسمی بعلم کلام گردانیدند - و اتباع واصل بن عطا بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزلي شدند * و این جماعت ترتیب رای عقلی نموده آیات و احادیثی که مضمونش بحسب ظاهر موافق آرا و عقول ایشان نمي نمود بتاویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت مینمودند - و طایفهٔ مخالف ایشان ظاهراً بنابر صرفهٔ که منظور بود تمسک بحفظ ظاهر جسته منع تاویل مینمودند - و تاویل و رای معتزله را بدعت در دین مي دانستند - و ایشان را مبتدع میدانستند - و خود را در مقابل ایشان مسمی باهل سنت و جماعت میداشتند * و دلیل بر ضلالت و گمراهي ایشان همین بس است که ایشان در مسائل فرعي که شرعی محض است رای و قیاس عقل را معتبر میدانند - و در اصول دین که عقلی محض است رای عقول را اعتبار نمیکنند - تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامهٔ ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند - و این بسبب آن بود که سد ابواب تاویل علی الاطلاق نموده آیهٔ اَلرَّحْمٰنُ عَلَي الْعَرْشِ اسْتَوٰي و امثال آن و حدیث رؤیت و نظایر آنرا بر ظاهر حمل کرده از یکی تجسیم و از دیگری تشبیه تولد نمود * این جماعت را در بدایت حال قدرتي بر تقریر مقاصد خود و تایید آن بادله و قیاسات جدلیه حاصل نبود - بلکه بمجرد تمسک بظواهر آیات و احادیث اکتفا مي نمودند - تا زمان ظهور ابی الحسن اشعری که از اعاظم تلامذهٔ ابی علی جبائي که از علمأ معتزله است و قوت عظیم او را از ممارست علم کلام و جدال پیدا شده - او را نیز در مسئلهٔ از مسائل با استاد خود مخالفت سانح شد - بعد از مباحثهٔ بسیار ترک مذهب اعتزال نموده طریقهٔ اهل سنت و جماعت را اختیار نموده و در تقریر مقاصد آنجماعت که بغایت بی رونق بود سعي بلیغ بجای آورده بازاء هر قاعده و اصلي از اصول معتزله اصلي و قاعدهٔ وضع کرده و این جماعت بعد از او باو منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند * و چون جمود ظاهریت بر اکثر طباع غالب است مطالب ظاهریه بسعي اشعری

در تحت ضوابط نظریه مندرج شد - و خلفای ائمه هم نیز در اغلب نظر بآنکه قواعد مذهب ایشان موافق مصالح آنان بود حامی این طبقه بودند - لهذا مذهب اشعریت در میان اهل اسلام شیوع تمام یافت - و اکثر علمأ اشعری بر آمدند * اما قواعد اعتزال نظر باینکه مناطش بر اصول عقلیه است اکثر بر قوالب حق پیوسته‌تر و بطرق صواب نزدیک‌تر است - اگرچه دلائل ابطال جدلی و قیاسات ایشان غیر برهانی است - و سببش آنکه ایشان را مطالعهٔ کتب فلاسفه که بعضی خلفا از عبری بعربی نقل شده بود اتفاق افتاد - و مطالب آنرا بتخصیص در علوم الهیه موافق رای خود یافتند * و از براهین آن که مقدماتش نظر بعدم مسلّمیت یا عدم شهرت درمیان اهل اسلام رواجی نداشت اعراض نموده مقاصد آن قوم را بدلائل مبتنیّه بر مسلّمات و مشهورات تقریر نمودند - و هرآینه معتزله را از مطالعه کتب حکمیّه قدرتی تمام و قوتی مالا کلام در فن کلام حاصل شد - و طایفهٔ اشعریه در اینمعنی مطلع شده نظر بآنکه هرچه در صدر اسلام معمول نبود بدعت دانسته بودند مطالعهٔ کتب حکمت و تصدیق ایشان را محظور و حرام شمردند - و بعضی آنجماعت مذمت حکمت درمیان اهل اسلام بنوعی شیوع یافت که عاقبت بعلمای معتزله نیز سرایت نمود * بالجمله بدین عداوت حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شد - و اگرنه حکمت در اسلام فی الحقیقه بغیر اساس شریعت و اسرار قرآن و حدیث نیست - توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم اطلاع است برحقیقت هردو - و میتواند بود که حقیقت این دعوی در تضاعیف این رساله مفهوم ارباب انصاف گردد - بتوفیق الله تعالی *

ذکر کلام بر وجه صواب و فرق وی از حکمت

از سخنان گذشته مفهوم شد که کلام مشهور که مقسّم اشعریت و اعتزال است بسبب ابتنای آن بر غیر یقینیات در تحصیل معارف یقیني معتبر و مودی بصواب نیست - و طریقهٔ حکمت که مودی بصواب است چون مبني بر تحقیق و تدقیق بسیار و تمیز کامل میان معاني کلیه و جزئیه - و مفهومات معقوله و تصورات موهومه - و امور نفس‌الامریه و اعتباریات محضه است - مقدور و میسور اکثر مردم نیست - بلکه اهتدا بان مخصوص اخص خواص است * پس واجب شد در حکمت الهي وضع طریقهٔ دیگر که تمسک بان بر اکثر مردم آسان بود - و آن طریقهٔ تمثیل است - یعني تصویر حقایق معقوله بصور اعیان محسوسه - و تبیین معاني کلیه بتعیین امثلهٔ جزئیه - و این طریقهٔ انبیا و اوصیای انبیا است بتعلیم الهي مر عامهٔ مردم را - و طریقهٔ حکمت طریقهٔ حکمای متحققین و عقلای کاملین است بترتیب نظر عقلی مر خواص و مستعدین نظر را * هر حکیمي تمثیل تواند فهمید - اما جمیع معاني را تمثیل نتواند کرد - و اگر در بعضی تمثیل تواند کرد تمثیل او حجت نتواند شد برای دیگری - بلکه ممثل تا مصدق بمعجزه که تصدیق الهي است نباشد چنانچه در انبیاً - یا منتهي نشود بتصدیق الهي چنانچه در اوصیاً بطریق نص انبیا - تمثیل او حجت بر دیگری نشود * پس مقدماتی که فرا گرفته شود از معصوم بطریق تمثیل بمنزلهٔ اولیات باشد در قیاس برهاني - و چنانکه قیاس برهاني افادهٔ یقین میکند - دلیلي که مولف باشد از مقدمات ماخوذه از معصوم افادهٔ یقین تو اند کرد - باین طریق که این مقدمه گفتهٔ معصوم است

و هرچه گفتهٔ معصوم است حقست - پس این مقدمه حق باشد * اما ثبوت مقدمه از معصوم باید که یقینی باشد - و این وقتی تواند بود که وجود معصوم در هر زمان واجب بود - چنانکه مذهب امامیه است - چه هرگاه معصوم موجود بود تحصیل یقین در ثبوت مقدمه از معصوم مقدور بود - اما اگر موجود نبود وجود او در زمان پیش کافی نتواند بود - چه ثبوت مقدمه در این تقدیر ممکن نبود مگر بطریق تواتر - وحصول تواتر مقدور کسی نتواند بود - بلکه اگر تواتر اتفاق افتد مقدمه ثابت شود - و الا طریق دیگر در ثبوت وی نتواند بود * پس این قسم کلام - یعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود بگفتهٔ معصوم - مودی بصواب باشد - و مشارک بود با طریقهٔ حکمت در افادهٔ یقین * و فرق همین باشد که طریقهٔ حکمت افادهٔ یقین تفصیلی کند - و این طریقه افادهٔ یقین اجمالی - و این طریقهٔ قدماً متکلمین امامیه است مثل هشام بن الحکم و نظرای وی * و در احادیث ائمهٔ معصومین صلواة الله علیهم اجمعین ثابت شده که کلامی که از ما ماخوذ باشد ممدوح است و غیر آن مذموم - و مراد همین کلام است که بیان کرده شد * تمام شد مطالب مقدمه - و بعد از این شروع در مقاصد رساله کرده شود بتوفیق الله تعالی - و مذکور شد که در آن سه مقاله است *

مقالهٔ اول — در علم خود شناسي

چون دانسته شد که انسان مرکب است از دو جوهر- یکی جسم که بدن باشد و دیگری روح که نفس ناطقه بود - پس مقصود از این مقاله در دو باب کرده شود

باب اول

در بیان حقیقت جسم و بعضی از احوال وی - و بیان اجسام بسیطه و مرکبه - و بیان کیفیت ترکیب بدن از عناصر اربعه و آنچه متعلق بدین مطلب باشد که در غرض این رساله نافع یا ضروری بود - و مجموع در فصول متعدده مبین شود

(فصل اول)

در بیان معني علم و ادراک و امثال آن

چون این رساله در شناختن چیزهاست - پس نخست شناختن را باید شناخت * بدانکه شناختن و دانستن و دریافتن در فارسي و معرفت و علم و ادراک در عربي گاه همه بیک معني اطلاق شود و گاه هریک بمعني جداگانه - اما نزدیک باشند بهم - و هرگاه بیک معني اطلاق شوند آن معني نزد علما صورت چیزها باشد که در آید آنصورت در ذهن انسان * و مراد از ذهن"

قوتی و آلتی باشد که صورتهای اشیأ در او حاصل تواند شد * و مراد از صورت چیزی باشد از شي که بعینه آن شي نباشد اما موافق آنشي باشد - چون صورت شخص در آینه و صورت فرس بر دیوار * و پیش محققین علما مطلق موافقت کافی نبود - بلکه موافقت در حقیقت و ذات و معنی معتبر بود * پس نزد ایشان تمثیل بصورت آئنه و صورت دیوار بر سبیل توضیح بود نه بر سبیل تحقیق - چه صورت فرس بر دیوار در حقیقت درست نه با فرس موافق نبود بلکه در ظاهر شکل موافق بود - و صورت اشیأ که آنرا علم خوانند در حقیقت با اشیأ موافق باشد نه تنها در ظاهر * و دلیل بر اینکه صورت اشیأ در ذهن حاصل میشود آنست که چیزهائی که از ما غایب و دور باشد ما در نفس خویشتن آنها را مشاهده کنیم - و حال آنکه عین آن اشیا در نفس ما داخل نشوند - پس چیزی از آنها که موافق آنها باشد در ما حاصل باشد * و دلیل بر آنکه صورت اشیأ بحقیقت اشیأ در ذهن حاصل میشود نه تنها بحسب ظاهر آنست - که اگر حقیقت اشیأ در ذهن حاصل نشدی بایستی که ممکن نشدی که حقیقت هیچ چیز معلوم کردن - و حال آنکه که حقیقت بعضی اشیأ یقین معلوم ما هست - مثلا ما را یقین حاصل است که حقیقت گرمی و سردی و روشنی و تاریکی و امثال آنها همین است که معلوم ماست و غیر آن احتمال ندارد - و هر که در این امور شک نماید قابل تخاطب نباشد * این بود بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره * اما معنی مختص بهریک آنست که گاه باشد که شناخت و معرفت گویند و دانستن چیزی بسیط که اصلا مرکب نباشد خواهند - و دانستن و علم گویند و دانستن مرکبات خواهند - و باین اطلاق خدا شناسرا شناخت و معرفت گویند و دانش و علم اطلاق نکنند * و گاه باشد که چون چیزی معلوم شده باشد و فراموش شده و بار دوم معلوم شد این معلوم شدن بار دوم را شناخت و معرفت گویند و علم و دانش را اعم از این اطلاق کنند - و باین

معني است که خدای تعالی را عالم گویند و عارف نگویند * اما معني مختص بادراک آنست که گاه باشد ادراک گویند و دانستن جزئیات و محسوسات خواهند - و در مقابل آن دانستن کلیات و مجردات را علم و نطق و عقل خوانند - و باین اطلاقست که حیوانات غیر انسان را مدرک خوانند و ادراک در آنها استعمال کنند - اما عالم و عاقل و ناطق نگویند * و فرق میان علم و میان عقل و نطق آنست - که علم را بر معني اعم اطلاق کنند - اما عقل و نطق را بر غیر معني مذکور اطلاق نکنند - و بهمین معني ناطق فصل ممیز انسان است از سایر حیوانات *

در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی دیگر سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب تواند بود از ذهن تا از آن صورت ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب - چون موقوف بودن حصول تصور معنی نفس ناطقه برحصول مفهوم جوهر مجرد مدبر بدن - وحصول تصدیق باینکه موجود محتاج بموجد است - بر تصدیق بانکه آن موجود ممکن است - این قسم علم را نظری و کسبی گویند * و معنی نظر و کسب که فکرش نیز گویند - در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد مر آن صورت علمی موقوف علیه را - که آنرا واسطه و وسط نیز گویند بجهة حاصل شدن صورت علمی موقوف - اعنی علم مطلوب * و اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر نباشد آن علم را بدیهی و ضروری نیز گویند - خواه همچنانکه محتاج بصورت علمی سابق که وسط باشد نیست - محتاج بچیز دیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده و امثال آن - و آنرا اولی گویند - مثل الکل اعظم من الجزء - و مثل النفی و الاثبات لا یجتمعان * و خواه محتاج بچیز دیگر باشد - پس اگر محتاج بتجربه باشد تجربیات گویند - چون علم بخواص ادویه * و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد - مشاهدات گویند - چون تصور حرارت و برودت - و تصدیق النار حارة و الشمس مضیئة * و اگر محتاج بسماع از جماعتی باشد که از کثرت عقل تجویز کذبشان نکند متواترات گویند - چون علم بوجود مکه و مصر و وجود انبیأ و ملوک ماضیه * و گاه باشد که علم بدیهی موقوف باشد بر واسطهٔ که غایب نباشد از ذهن - چون حکم باینکه اثنین زوج است که موقوف است بر انقسام بمتساویین- که در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن - و این قسم را قضایا قیاساتها معها گویند * و گاه باشد که موقوف بواسطه نباشد - و محتاج بفعلی چون تجربه و مشاهده و سماع نیز نباشد - اما موقوف باشد بقوتی از ذهن که آنرا حدس خوانند - و این قسم را حدسیات خوانند - مثالش نور القمر مستفاد من الشمس - که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس در وقت غایت

و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسبه آن بر سبیل دفعة یا باندک توجهی روی دهد - و در پیدا کردن مناسبات توجهی نباشد - و فکر و اندیشه بسیار نباید - و حصول مطلوب باسانی دست دهد * و تواند بود که تا پیدا کردن عالم غیر مرتاض مقدمهٔ از مقدمات مطلوبی را - صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار کند که غیر او را در عمری حاصل نشود * و گاه باشد که حصول مقدمات مرتبه بی آنکه کسی در تصور مطلوب باشد روی دهد - و از آنجا نتیجهٔ علمی که لازم آن مقدمات باشد حاصل شود- خواه آن نتیجه در وقت دیگر مطلوب او بوده باشد - و خواه هرگز بخاطرش نرسیده باشد - و این قسم از نظر را الهام خوانند *

چون علم دانستن اشیا است - و اشیا یا ذواتند و آنچه بمنزلهٔ ذوات - و یا احوال و صفات متعلق بذوات - پس علم منقسم بدو قسم شد - تصور که متعلق است بذوات اشیا- و تصدیق که متعلق است باحوال و صفات * و مراد از آنچه بمنزلهٔ ذات باشد آنست - که گاه باشد که مفهومی حال چیزی باشد - اما مطلوب اثبات آن حال نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد - و در این وقت آنحال الت ملاحظهٔ آنچیز تواند شد - و اثبات حالی دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای ملحوظ بانحال تواند کرد - پس حال اول بمنزلهٔ ذات باشد که اثبات صفتی برای او کنند - و مثالش انسان و کاتب - چه انسان ذاتست و کاتب حال - چنانکه گوئیم انسان کاتبست * و تواند بود که انسان را بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و حال دیگر برای او اثبات کنیم - چنانکه گوئی که کاتب شاعر است - و مراد آن نباشد که مفهوم کاتب شاعر است - بلکه مقصود آن بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب شاعر است * پس هرگاه که شی معلوم بذات باشد نه بعنوان حالی از احوال - گویند آن شی معلوم بکنه است - و چون معلوم بعنوان حالی باشد گویند معلوم بوجه بود - و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات * و چون صورت شي در ذهن حاصل شود - آن صورت

را باین اعتبار که مطابق آن شي است علم گویند - و آن شي را باین اعتبار که صورت او در ذهن در آمده موجود ذهني گویند - و باین اعتبار که در اکثر لفظ دلالت بر آن صورت کند مدلول گویند - و باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معني گویند - و باین اعتبار که از لفظ فهمیده شده مفهوم گویند - و چون مفهوم که صورت مطابق شي است معتبر باعتبار آنشی است که مطابق اوست * پس اگر مطابقة او با شی واحد بعینه باشد بحیثیتي که عقل تجویز مطابقه او باغیر آن شی نکند آن مفهوم را جزئي خوانند - چون مفهوم زید - و اگر مطابقة او با اشیاء کثیره باشد آن مفهوم را کلي و آن کثیرین را افراد وی خوانند - چون مفهوم انسان نسبت بزید و عمرو و بکر الی غیر ذلك * و چون کلي را قیاس کني بافراد یا تمام حقیقت مطلقهٔ افراد باشد - باین معني که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود که در حقیقت فرد دیگر داخل نبود - بلکه تفاوت در میان افراد بامور خارجه از حقیقت باشد - آن کلي را نوع خوانند - چون انسان قیاس بافراد خود * و اگر تمام حقیقت مشترکه باشد نه مطلقه - باین معني که در حقیقت هر فردی که مشترک باشد میان آنفرد با سایر افراد چیزی داخل نباشد که آن چیز داخل در حقیقت این کلي نبود - آن کلي را جنس خوانند - چون حیوان قیاس با انسان و فرس و حمار و غیر آن - که هیچ جزوی که خارج او مفهوم حیوان باشد مشترک میان افراد نیست - بلکه جزء خارج از مفهوم حیوان جزء مختص بهر یکیست - چون ناطق که مخصوص انسان است - و صاهل که مخصوص فرس الی غیر ذلك - و این تمام حقیقت مشترکه که جنس نام اوست لا محاله بعض حقیقت مطلقهٔ افراد باشد پس آن بعض دیگر که جزء حقیقت مطلقه است - خواه مختص بیک فرد باشد - چون ناطق - و خواه مشترک میان افراد باشد - اما جزء حقیقت مشترکه باشد نه تمام حقیقت مشترکه - چون حساس * پس این هر دو قسم را که جزء

حقیقت مختصه و جزء حقیقت مشترکه باشد فصل خوانند - اول را فصل قریب - و دوم را فصل بعید خوانند * و اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه داخل در حقیقت افراد - بلکه خارج بود از حقیقت افراد - پس اگر مخصوص یک حقیقت بود آنرا خاصه خوانند - چون معنی کاتب قیاس بافراد انسان - و اگر شامل حقایق بسیار باشد - عرض عام گویند - چون مفهوم ماشی قیاس بافراد حیوان * و کلیات خمس عبارت از این اقسام باشد - و هر یک از سه قسم اول را ذاتی و هر یک از دو قسم آخر را عرضی گویند * و ذاتی شيء لامحاله جایز الانفکاک از آنشی نباشد بخلاف عرضی - پس اگر جایز الانفکاک باشد آن عرضی را عارض - و اگر ممتنع انفکاک باشد لازم خوانند - مثال اول صنعت کتابت مر انسان را - و مثال ثانی قدرت بر کتابت آموختن مر انسان تام الخلقه را * و چنانکه فصل قریب و بعید باشد - جنس نیز قریب و بعید باشد - چه جنس را نیز جنس تواند بود - و جنس جنس شيء جنس آن شيء باشد - اما بعید - و همچنین بعید را نیز مراتب باشد - بعید و ابعد - تا منتهی شود بجنسی که آنرا جنس نبود - و آنرا جنس الاجناس خوانند * و هر جنسي که در تحت جنسی بود نوع بود نسبت بوی - و او را نوع اضافی خوانند - و آن اعم باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند * و این جنس و نوع اضافی منتهی شود بنوعی که خود جنس نباشد - پس در تحت او نوعی نبود - و آنرا نوع الانواع گویند - و ما بینهما متوسطات - و ترتیب اجناس را تصاعد و ترتیب انواع را تنازل نامند * و چون مجهول تصور باشد تحصیل علم آن از راه تصدیق نتوان کرد - و اگر تصدیق باشد از راه تصور حاصل نتوان کرد - چه تصور و تصدیق در حقیقت مختلفند و میانشان مناسبتی نیست که بسبب آن یکی وسیلهٔ معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید کرد - و تحصیل تصور از تصور * و معلوم تصوری که از او مجهول تصوری دانسته

شود معرف و قول شارح خوانند - و معلوم تصديقي که از او مجهول تصديقي حاصل شود حجت و قياس گويند * و مجهول تصوری اگر جزئي باشد علم بان از راه تصور حاصل نشود - چه اگر تصور بصورت همان جزئي باشد هراينه مجهول باشد - و اگر بصورت جزئي ديگر باشد البته مخالف و مباين او بود و بر او صادق نيايد - و از مباين شيء شيء را نتوان دانست - و اگر بصورت کلی بود که بر آن جزئي صادق نباشد هيچگونه مناسبتي حاصل نباشد - و اگر بر آن جزئي صادق باشد لا محاله بر جزئي ديگر نيز صادق باشد - چه کلي البته مشترک ميان کثيرين بود - پس آن جزئي بخصوصه دانسته نشود - بلکه طريق دانستن مجهول جزئي منحصر باشد در مشاهده و احساس * و اگر مجهول تصوری کلي باشد - علم بان بکلي يا بمجموع کلياتی که معلوم باشد و صادق و مختص بان حقيقت مجهوله بود حاصل توان نمود - پس آن کلي تمام حقيقت مطلقهٔ وی نتوان بود - چه تمام حقيقت مجهول مجهول باشد - و تمام حقيقت مشترکهٔ وی نيز نتواند بود - چه حقيقت مشترکه مخصوص بوی نبود - و عرض عام نيز نتواند بود لهذه العلة - بلکه جزء مختص بوی بايد و يا عرضی مختص و يا مجموع تمام حقيقت مشترکه با جزء مختص يا با عرضی مختص * پس معرف شيء يا مرکب بود از جنس و فصل يا از جنس و خاصة - و يا مرکب نباشد بلکه فصل قريب باشد و بس - و يا خاصه باشد و بس * و تعريف اگر بفصل قريب باشد آن تعريف را حد خوانند - پس اگر با جنس قريب نيز باشد حد تمام خوانند و الا حد ناقص * و اگر تعريف بخاصه باشد رسم خوانند - پس اگر با جنس قريب باشد تام باشد و الا ناقص * و چون از تصديق تعبير کنند آن عبارت را قضية خوانند - و لفظی که دال بر منسوب اليه باشد آنرا موضوع گويند و لفظ دال بر منسوب را محمول - و دال بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت ضرور نيست - پس اگر موجود باشد قضيه ثلاثي باشد - چون زيدٌ هو کاتبٌ - و الا ثنائي

چون زید ثالث * و حکم اگر ایجابی باشد قضیه موجبه باشد - و اگر سلبی بود سالبه - چون زید ثالث و زید لیس بثالث * و اگر حکم معلق باشد بر چیزی دیگر قضیه را حملیه خوانند - چون مثالهای مذکوره * و اگر حکم معلق باشد - شرطیه گویند - مثالش ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و این موجبه باشد و لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و این سالبه باشد * و در قضیهٔ شرطیه جزو اول را که معلق علیه است مقدم گویند و جزو ثانی را که معلق است تالی خوانند * و شرطیه متصله باشد و منفصله - متصله آنست که حکم باتصال یا بسلب الاتصال میان دو نسبت کنند چون در مثال مذکور - و منفصله آن بود که حکم بمنافات یا بسلب منافات میان دو نسبت کنند مثل موجبهٔ العدد اما زوج و اما فرد - و سالبهٔ لیس العدد اما زوج و اما منقسم بمتساویین * و در شرطیهٔ منفصله مقدم و تالی بالطبع از هم ممتاز باشند - بلکه هر کدام اول مذکور شود مقدم باشد و آن دیگر تالی - پس تواند بود که مقدم تالی شود و تالی مقدم * و مجهول بودن در تصدیق راجع شود بمجهول بودن در حکم - چه تصورات ثلثه در حقیقت تصدیق نیست * پس هرگاه حکم یعنی ثبوت محمول برای موضوع یا سلب محمول از موضوع مجهول باشد - محتاج شویم بواسطه که معلوم الثبوت برای موضوع باشد و ملزوم محمول مطلوب - و یا معلوم السلب باشد از موضوع و لازم محمول مطلوب - چه هرگاه ملزوم ثابت باشد برای شی لازم نیز البته ثابت باشد - و هرگاه لازم مسلوب باشد از شی ملزوم نیز مسلوب بود - مثلا هرگاه تصدیق العالم حادث مجهول بود - جهل راجع بثبوت حدوث برای عالم شود - پس چون تغیر که مستلزم حدوث است برای عالم ثابت باشد ثبوت حدوث نیز لازم آید - و هرگاه تصدیق العالم لیس بقدیم مجهول باشد جهل راجع شود بنفی قدم از عالم - پس چون لازم قدم را که ثباتست از عالم نفی کنیم - نفی قدم از عالم حاصل شود * پس در

بر این قدر از اصطلاحات منطق ضروریست * و بباید دانست که علم منطق بصحت برهان چون نسبت علم عروض است بصحت وزن شعر * و چنانکه صاحب سلیقهٔ موزون از علم عروض مستغني است - صاحب طبع مستقیم نیز به بطبیق برهان بر قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری یا در ازالهٔ شبهتی که عارض شود از خود یا از دیگری *

فصل دوم

در شناختن جوهر و عرض

موجودات عالم بر دو گونه اند - یکی جوهر و دیگری عرض * چه اگر موجود خود سر موجود بود نه به تبعیت وجود دیگری - چون ذات جسم - آنرا موجود قائم بذات گویند و جوهر نام اوست - و اگر خود سر موجود نباشد بلکه بتبعیت دیگری موجود باشد - چون رنگ لاله و بوی گل و امثال وی - آن موجود قائم بغیر بود * و موجود قائم بغیر بر دو گونه است - یکی آنکه آن غیر مستغني از او باشد - که اگر او از این غیر زایل شود و چیزی بجای او نیاید آن غیر زایل نشود - چون بیاض نسبت بجسم - و این قسمیست که عرض نام اوست - دوم آنکه غیر مستغنی از او نباشد بالمعنی المذکور - و این قسم را صورت خوانند - چون صورت نطفگی نسبت بجسم نطفه - که صورت نطفگی از جسم نطفه زایل شود - و صورت انسانی مثلاً بجای او نیاید - جسم نطفه لا محاله فاسد شود * و قیام بغیر بمعني اعم را حلول گویند - و آن غیر را محلّ - و قائم باو را حال * و خصوص محلّ عرض را موضوع خوانند - و محلّ صورت را مادّه * و مطلق محلّ اعم از هر دو باشد*

جوهر بر پنج گونه است * یکی عقل - و آن جوهریست مجرد از مادّه هم بحسب ذات و هم بحسب فعل - و مراد از مادّه در این موضع قابل اشارهٔ حسّي است - و مراد از مجرد از مادّه بحسب ذات است که اشارهٔ بذات او نتوان کرد که اینجا است یا آنجا * و مراد از مجرد بودن از مادّه بحسب فعل آنست - که

در صدور فعل از او محتاج نباشد بآلتی و جارحهٔ - و بجهة این قسم مثالی نتوان نمود * دوم نفس - و آن جوهریست مجرد بحسب ذات نه بحسب فعل - یعني اشارة بذات او نتوان کرد - اما در صدور فعل محتاج بآلتی باشد - مثالش روح انساني * سیم جسم - و آن معلوم است بحسب وجود - اما بحسب ذات و ماهیت جوهریست که در او سه بعد باشد - درازی و آنرا طول گویند - و پهنائی و آنرا عرض گویند - و سطبری و آنرا عمق گویند - و علما از این تعبیر کنند بقابل ابعاد ثلٰثه * و مراد از ابعاد ثلٰثه - سه خط است که راست بر همدیگر در یک موضع گذشته باشند - و میان هر دو خط زاویهٔ قائمه پیدا شود * و مراد از زاویهٔ قائمه - یکی از چهار زاویه است که از راست گذشتن دو خط بر یکدیگر پیدا شود * و از آن خطوط ثلٰثه خطی که اول فرض کرده شد طول شمرانند - و خط دومرا عرض - وسیمرا عمق - و این ابعاد ثلٰثه را امتدادات ثلٰثه نیز گویند * و مراد از طول معني غیر عرض نیست - بلکه مراد امتداد است که در اول اعتبار کرده شود - چه بسا باشد که هیچ جانب جسم از جانب دیگر درازتر نباشد * و این سه قسم جوهر در وجود از هم ممتاز باشند - و دو قسم باقي باهم مخلوط - و آن هر دو جزء جسم باشند * یکی را که اصل جسم است ماده و هیولی گویند - و دیگریرا صورت جسمیه *

و بدانکه مادّه مایه و اصل چیز را گویند * بالجمله ماده موضوع صنعت صانع باشد که تصرف در او نماید و اثر صنع خود در او ظاهر سازد - چنانکه فولاد مادهٔ شمشیر است و چوب پاره مادّهٔ چوبهٔ تیر * و خالق اجسام نیز جل صنعه چیزیرا ماده و اصل این اجسام گردانیده که موضوع صنعت بی مثل و مانند وی باشد - و آفریدن این اجسام تازه بتازه و نو بنو عبارت از آن باشد - که بحسب ارادهٔ تامه اثر صنعی که مقتضای حکمت کامله باشد در پارهٔ از مادّهٔ کلیه ظاهر شود * و شک نیست که بعضی از اجسام مادّهٔ بعضی دیگر شوند - چنانچه نطفه مادّهٔ حیوان - و غذا مادّهٔ نطفه و عناصر مادّهٔ غذا -

و همچنین مادهٔ عناصر جسم مطلق است * اما مادهٔ جسم مطلق جسمی دیگر نتواند بود - چه ورای مطلق چیزی نیست - بلکه مادهٔ جسم مطلق چیزی باشد که نه جسم باشد - و آنرا هیولی اولی و مادة المواد گویند * و نزد اکثر اهل کلام و طایفه از متقدمین در زمان اسلام مادهٔ جسم مطلق اجزائیست که هیچ جزو از آن قابل قسمت نباشد - نه بحسب خارج و نه بحسب ذهن * و قسمت خارجی آنست که جزئی از جزئی جدا شود - و قسمت ذهنی آنکه جدا نشود بلکه ذهن در او فرض تواند کرد جزئی که غیر جزئی دیگر باشد در اشاره - یعنی اشارهٔ باحد هما غیر اشاره بان دیگر باشد - و هر جزئی از آن اجزا را جزو لا یتجزی و جوهر فرد نیز گویند * و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را باطل دانند - و ادله و براهین بسیار در ابطال جزو لا یتجزی اقامة نموده اند - و ظهور آن بمرتبهٔ رسیده که در ازمنهٔ متاخره بطلان جزو از معروفات و مسلمات اکثر اهل اسلام است * و اوجز و اقوی دلائل بحیثیتی که نزدیک ببدیهیات است آنست که هر متحیزی بالذات و قابل اشاره بالاستقلال البته آنچه محاذی فوق است از او غیر چیزیست که محاذی تحتست از او * وکذا ما یحاذی منه جهة الیمین غیر ما یحاذی منه جهة الشمال - و ما یحاذی منه جهة القدام غیر ما یحاذی منه جهة الخلف * پس شش جزو ممتاز بحسب اشارهٔ حسی در هر متحیز بالذات متحقق است * و از آنچه ما در بیان انتها بمادة المواد تقریر کردیم متفطن توان شد که جزو لا یتجزی بر تقدیری که متحقق توان شد مادة المواد نمیتوان بود - چه مادة المواد باید که متعین بهیچ تعینی نباشد والا با هیچ تعینی جمع نتوان شد * و اگر گویند که تواند بود - که در وقت جمع شدن با تعین دیگر تعین اول از او زایل شود و با تعین دیگر جمع شود - چنانکه تعین نطفه با تعین حیوان متولد از او - و تعین غذا با تعین نطفه الی غیر ذلک من الاجسام التی تقع مواداً لاجسام آخر - گوئیم پس او با تعین خود مادهٔ المواد نبود بلکه بی تعین مادة المواد بود * پس ثابت شد که مادة المواد

متعین بهیچ تعین نتواند بود - و حال آنکه جزء لا یتجزی متعین هست - و لا اقل بتعین وحدت و کثرت - پس مادة المواد نتواند بود *

و از این که گفتیم بطلان مذهب ذیمقر اطیس نیز لازم آید - چه مذهب وی آنست که مادة المواد اجسام صغار صلبة است که از غایت صغر و صلابت قابل قسمت خارجي نباشد اما قابل قسمت ذهني باشد - و بهمین جدا شود از اجزاء لایتجزی * و وجه بطلانش ظاهر است - چه تعین او ظاهرتر است از تعین اجزاء لا یتجزی - کمالا یخفی *

و مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام آنست که مادة المواد جسم مطلق است نه جزو او * و حکیم کامل خواجه نصیر الدین طوسي در کتاب تجرید الکلام این مذهب را اختیار کرده - و مشهور این است که مذهب افلاطون نیز این است * و این مذهب ضعیف است - چه جسم مطلق متعین است لا محاله بقابلیت ابعاد - و اگر صاحب این مذهب تعین جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید - و این تعین را مخصوص جسم نوعي داند - نزاع لفظي خواهد شد - چه هیولای اولی را مسمی بجسم مطلق گردانیده خواهد بود - و ظاهر است که مطلق تعین بقابلیت ابعاد مشترکست میان انواع جسم - و اعتبار تعین هیولای مسمی بجسم مطلق بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود بر اعتبار تعین وی بخصوصیت نوعي - پس آنچه صاحب این مذهب جسم مطلق نام کرده هیولای اولی خواهد بود * و اول جسم مطلق خواهد شد - و بعد از آن انواع دیگر - چه مراد ما از جسم مطلق نیست مگر هیولای متعین شده بقابلیت ابعاد * و وجه دیگر نیز در ابطال این مذهب هست که در حواشی تجرید بیان کرده ایم و مناسب این کتاب نیست *

مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم اول و ابی نصر ... و رئیس الحکماء الاسلامیة شیخ ابي علی بن سینا و خواجه نصیر طوسي قدس سره در شرح اشارات و سایر حکماء اسلام - جمهور مشائین آنست که مادة المواد جزء

جسم مطلق است و متعین بهیچ تعین در حد ذات خود نیست - بلکه تعین او عین قابلیت همه تعینها ست - و فعلیتش محض قوت قبول همه صورتها * و اول تعین و نخستین صورتي که قبول کند - تعین قابلیت ابعاد ثلثه است که صورت جسمیه عبارت از اوست و جزء دیگر است از جسم مطلق * و جسم مطلق مرکب است از جزء مادیی که هیولی اولی است - و از جزء صوری که صورت جسمیه است * و این مذهب صحیح است - و توهم مردم که قول بهیولی مستلزم قدم عالم است باطل است * چه دانستي که قول بهیولی بمعني مادة المواد مذهب همهٔ علما ست - و خلاف در ما صدق هیولاست نه در مفهوم هیولی * و اگر کسی توهم کند که قائل شدن بمادة المواد مستلزم قدم عالم است - بسبب آنکه لازم شود که مادة المواد مصنوع نباشد پس قدیم باشد - این توهم نیز باطل است - چه لزوم عدم مصنوعیت مادة المواد از مادهٔ دیگر مسلّم است - و از این جا عدم مصنوعیت مطلق لازم نیاید * اما لزوم عدم مصنوعیت بمعني عدم مخلوقیت اصلا مسلّم نیست - چه گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق از مادهٔ خواهند - و گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق مطلق خواهند - و معني اول اخص است از معني دوم - و از نفي اخص نفي اعم لازم نیاید - و هرگاه مصنوع بمعني اخص اطلاق کنند - مقابل او را مبدع گویند * و همهٔ علما متفق اند که مخلوقات باری تعالی بر دو گونه اند مصنوع و مبدع - و هر دو مصنوع بمعني اعم اند *

عرض سه گونه است - چه اگر در مفهوم او قبول قسمت معتبر است آنرا کم خوانند - و اگر نسبت بغیر معتبر است عرض اضافی و عرض نسبتی نیز گویند - دیگر اگر در مفهومش نه قسمت معتبر است و نه نسبت کیفیت خوانند * اما کم عبارت از قدر و اندازهٔ اشیا ست - و قسمتي که در اشیا واقع شود از خاصیت اوست - چه هر شیی تا قدری برای وی معتبر نشود فرض قسمت بر او متصور نباشد - پس قسمت بالذات بر او واقع شود -

و بتبعیت او بر موضوع او * و قسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است
قسمت خارجي که انفکاکي گویند - و قسمت ذهني که فرضي خوانند
و آنچه خاصهٔ کم است قسمت فرضیت - و قسمت انفکاکي خاصه هیولاست
اما بسبب کم *

و کم بر دو گونه است متصل و منفصل - کم متصل آنست که میان هر
قسمت که در او فرض شود حدی باشد مشترک میان هر دو - باین معني
که چون حدی فرض کني که نهایت یکی است بعینه همان حد بدایت
آن دیگر باشد * مانند یک ذراعی که فرض کني قسمت او را بدو نصف
ذراع - چه نقطهٔ که در منتصف ذراع فرض کني آن نقطه بعینها نهایت نصفي
باشد و بدایت نصف دیگر - و این کم متصل را مقدار خوانند * و کم منفصل
آنست که نه این چنین باشد و آنرا عدد خوانند - مثلا میان دو و سه
دو جزء پنجند حدی نیست که مشترک میان هر دو جزء باشد - چه ثاني
که نهایت دو است بدایت سه نیست - و ثالث که بدایت سه است
نهایت دو نیست *

و کم متصل بر دو قسم است - قار الذات و غیر قار الذات * قار الذات
آن بود که مجموع اجزاء مفروضهٔ وی با هم در یک آن موجود باشند - چون
مقدار یک ذراع - چه مجموع اجزائی که در او فرض کني چون نصف و ثلث
و ربع و غیر آن همه در یک آن با هم موجودند * و غیر قار آنست که هر
جزء که در او فرض کني باهم یکبار موجود نتواند بود - بلکه تا یک جزء
مفروض او معدوم نشود جزء دیگر موجود نتواند شد - چون ... - آن
جزوی از زمان که موجود است تا نگذرد و معدوم نشود
آن جز و بود موجود نتواند شد * و مقدار متصل اولا و با لذات عارض نتواند شد
مگر جسم را - چه بعدي که در تعریف جسم معتبر است همین مقدار
متصل است - و عارض غیر جسم اگر شود به تبعیت جسم باشد - مثلا

اگر بیاض متصف بمقدار شود و گویند فلان بیاض یکشبر است - نسبت این باشد که جسمی که محل اوست یکشبر باشد * پس اگر مقدار مجموع طول و عرض و عمق جسم را با هم ملاحظه کنند این مجموع مقدار را جسم تعلیمی گویند * و لفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور که قسم جوهر است و میان این قسم از مقدار * و تمدر لفظی میان این هر دو معنی آن بود - که اینرا جسم تعلیمی گویند و آنرا جسم طبیعي * پس جسم طبیعي جوهریست معروض جسم تعلیمی - و جسم تعلیمی عرضي است عارض جسم طبیعی * و اگر مجموع دو بعد جسم را با هم تنها بدون بعد سیّم ملاحظه کنند - مثلاً طول و عرض را با هم بدون عمق منظور دارند - و عمق را معدوم و منتفی شمارند - آن مجموع دو بعد با هم را سطح خوانند - و اگر یک بعد را تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را منتفی فرض کنند آنرا خط خوانند * پس خط طرف و کناره و منتهای سطح باشد - و سطح طرف و کناره و منتهای جسم تعلیمی - و جسم تعلیمي مجموع مقدار جسم طبیعی * و بعد واحد خطی هرگاه متناهی باشد * طرف و نهایت آنرا نقطه خوانند - پس نقطه لا محاله از جنس مقدار نباشد و قابل قسمت نبود تا آنکه قابل اشارهٔ حسی بود * و نقطه شریک بود با جزء لا یتجزی در عدم قبول انقسام - و ممتاز بود در عرضیت و عدم استقلال در وجود و سبب همین است که نقطه موجود می تواند بود * و دلیلی که دلالت بر بطلان جزء لا یتجزی کند دلالت بر بطلان او نکند *

و اما کیف عرضیست که نه قابل قسمت باشد و نه نسبت - چون سفیدی و سیاهی خوانند ت و برودت و سبکی و سنگینی و امثال آن * و از جمله کیف هر چه که مختص بذوات النفس باشد از انسان و حیوان آنها را کیفیات نفسانیه خوانند - چون علم و قدرت و اراده و امثال آن * و هر چه بیکی از حواس پنجگانه ادراک توان کرد کیفیات محسوسهٔ خوانند - چون الوان و روائح و طعوم و امثال آن - و اقسام دیگر نیز اعتبار شده *

و مجموع این اقسام هفتگانهٔ عرض اضافی را با دو قسم عرض غیر اضافی و قسم جوهر مقولات عشر خوانند - که نه مقوله عرض باشد و یکی جوهر - و اطلاق مقوله بر جنس عالي کنند * و جمیع موجودات عالم امکان بحسب ذاتیات منتهی باین اجناس عالیه شوند * و درمیان ممکنات جنس که نه یکی از اینها باشد و نه داخل در یکی از اینها متصور نشود *

فصل سوم

در اثبات صور نوعیه و بیان اختلاف اجسام

دانستی که جسم مرکب است از مادّه و صورت جسمیّه - و این صورت جسمیه در همه اجسام یکی بود بحسب نوع - یعنی صورت جسمیهٔ هیچ جسمی مخالف نباشد در حقیقت با صورت جسمیهٔ جسمی دیگر * چه حقیقت صورت جسمیه جوهری باشد متعین شده بقبول ابعاد - و این جوهر قابل ابعاد بمحض جوهریت و قبول ابعاد در همه اجسام یکی باشد - و اختلاف اجسام باهم در اموری باشد بیرون از حقیقت جوهر قابل ابعاد * و اما ماده در جمیع اجسام یکنوع نبود - بلکه در بعضی از اجسام واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید * اما مجرد این سبب اختلاف نوعی جسم نشود - چه ماده بالقوه صرف و قابل محض است و معین به هیچ تعینی نیست چنانکه اشاره آن شد - و جسم لا محاله بالفعل و متعین است * پس بمحض اختلاف جزء بالقوة با وجود وحدت جزء متعین بالفعل جسم مختلف نتوانشد * و حال آنکه اجسام مختلفند در آثار و تقاضا - چه اثر و تقاضای جسمی مخالف و ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد - چنانکه ظاهر است در آب و آتش - چه آب اثرش - تبرید است و تقاضایش میل به پستي - و آتش اثرش گرم کردن است و اقتضایش میل ببالا - و همچنین سایر اجسام * پس نا چار است در جسم از جزء دیگر که سبب اختلاف اجسام باشد در آثار - و بسبب این جزء اجسام در حقیقت نوعی مختلف شوند - چه برین تقدیر در حقیقت هر جسمی جزوی داخل

باشد که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد - و معنی اختلاف نوعی همین است چنانکه در فصل منطق اشارة بان شد * و این جزو دیگر را بسبب آنکه جسم بانضمام آن نوعی شود از انواع مختلف صورت نوعیّه خوانند - و بسبب آنکه مبدأ حرکت و سکون و سایر آثار جسمست طبیعت گویند * و بالجمله جسم مختلف و متنوع شود بسبب صورت نوعیّهٔ مختلفه بانواع مختلف - و بدین سبب جسم مطلق را با آنکه در حد ذات خود نوع واحد است عارض شود که جنس گردد انواع مختلفهٔ اجسام را - و این بسبب استعداديست که حاصل است مر مادة را بحسب صورتی بعد صورتی *

و اول اختلافي که حاصل شود اختلاف جسم است بفلکی بودن و عنصری بودن * چه اگر جسم قابل آن باشد که با جسم دیگر مخلوط و ممزوج شود بحيثيتی که خاصيت هر يک شکسته شود و از مجموع خاصیتی متوسط حاصل شود - آن جسم را عنصری گویند و الا فلکی - و بعبارتی دیگر اگر جسم قابل آن باشد که صورت نوعیه اش زایل شود و صورت نوعیه دیگر در او حاصل آید آنجسم را عنصري گویند و الا فلکی * و دیگر اختلاف بساطت و ترکیبیست - چه اگر جمع نیامدة باشد از اجسامی که هر یک متعین بصورت نوعیه علحدة باشند - و بعبارتی دیگر اگر جسم متعین شدة باشد بصورت نوعیه که هر جزوی که در آن جسم فرض کنند با کل آنجسم در صورت نوعیه شریک باشد آن جسم را بسیط گویند - مانند آب و آتش و غیر آن * و اگر نه این چنین باشد بلکه مجتمع از اجسام مختلفة الصور باشد - و یا هر جزئی که در او فرض کنند در صورت نوعیه با کل مشارک نبود - اگر چه بسیاری از اجزاء مشارک باشند - آن جسم را مرکب خوانند - مانند بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت و غیر آن * مثلاً یاقوت اگر چه اکثر اجزائی که در او فرض کنند با کل در صورت یاقوتی مشارک است - اما تجزیه بالاخرة منتهی شود بعناصر که هیچیک از آن در صورت یاقوتی مشارک نیست *

و جسم بسیط هرگاه مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل کره باشد * و مراد از کره جسمی است مستدیر متساوی الاستداره مانند گوی * چه کریت مناسبست با بساطت بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود - و در شکل کره نیز امور مختلفه یافت نباشد * چه شکل جسم عبارتست از هیاتی که عارض شود بسبب احاطه اطراف جسم بجسم - و هرگاه طرف جسم متعدد و مختلف نباشد هیئات حاصل شده نیز مختلف نتواند شد * و طرف جسم کره نیست مگر سطح واحد مستدیر * و هر جسم غیر کره اطرافش لامحاله مختلف و متعدد باشد - چه یک طرفش سطحست و طرفی دیگر خط یا نقطه یا سطحی دیگر - چنانکه در اشکال مضلعه که مثلث و مربع و نظایر آن باشد - و در جسم غیر مضلع که مستدیر باشد - اما استدارهٔ آن مانند استدارهٔ گوی نباشد - چون بیضه - اگرچه در او بیش از یک سطح یافت نشود اما آن یکسطح در استداره مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست * پس در او نیز اختلاف یافت شود و مقتضای طبیعت بسیط نتواند بود *

و کره بر دو گونه بود - مجوف و مصمت - و در کره مجوف لامحاله دو سطح یافت شود - یکی را که از بیرونست سطح محدب و دیگریرا که از درون باشد سطح مقعر خوانند * و این دو سطح گاه باهم متوازی باشند و گاه غیر متوازی * و مراد از توازی بودن دو چیز است باهم بحیثیتی که جمیع ابعاد مابین باهم متساوی باشند * و در کره مصمت یافت نشود مگر یک سطح که از بیرون باو محیط باشد *

فصل چهارم و پنجم خارج از درس است

فصل ششم

در ذکر عناصر و بیان بعضي از احوالات

بدآنکه عنصر بسیط بدست تتبع و وجدان بر چهار گونه است * اول نار یا تش - و آن عنصر نار است و مکان اصلیش تحت فلک قمر است بحیثیتی که سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است - و عنصر نار بجهت محدب بر کرویتی که مقتضای طبع بسیط است باقیست - چه از آن جهت زیرا مانعی و قاسری نتواند بود - چه از آن جهت منتهی بعالم افلاکست و قسر در عالم افلاک نیست * اما از جهت مقعر - بعضی برانند که بر کرویت طبیعی نمانده بسبب اتصال ادخنه مرتفعه از تحت بسوی او * و این قول بغایت ضعیف است چه وصول ادخنه نار مستلزم خرق او و دخول و نفوذ در او نیست تا او را از کرویت حقیقي بیرون برد - چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط گردد * اما می توان گفت مراد قائل این باشد که از وصول ادخنه بحدود قرب آتش در او امتد بر سبیل اتصال - و باین سبب جزئی از آتش بنزدیکتر شود بمرکز عالم که مرکز کرات جمیع عالمست - پس از کرویت حقیقی بیرون افتد - چه کرهٔ حقیقی آنست که بسبب جمیع اجزاء سطحش بمرکز در قرب و بعد یکسان باشد *

و دلیل بر وجود کرهٔ نار وجود این آتشهاست درپیش ما - و وجود او در مرکبات و احتیاج مرکبات باو * پس در حکمت الهي نشاید که او را اصلي و کلي نباشد چنانکه سایر عنصر را هست - و دلیل بر بودنش فوق سایر عناصر میل کردن این آتشهاست بالطبع بسوی بالا - و حال آنکه کرهٔ نار درطبیعت با این آتشها یکی است - و از آنچه گفتیم روشن شود که کرهٔ نار عنصر براسه باشد * و بعضی بر این رفته اند که از هوا بسبب حرکت فلک که مجاور و مماس اوست متکون شده - و بسبب اصل فطرت عناصر بیش از سه نبود - و حق مذهب اول است چنانکه اشاره بآن شد * و کرهٔ نار متحرکست بحرکت یومي بتبعیت حرکت افلاک بدلیل حرکت ذوات اذناب و نیازک و امثال ذلک - یعني ستارهای ذنب دار و نیزه دار و غیر آن که احیاناً درحوالی کرهٔ نار حادث شوند - چنانکه بیاید انشاء الله تعالی *

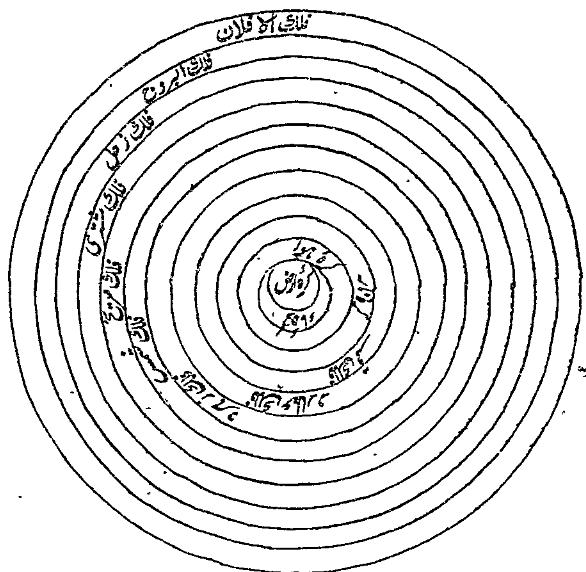
دوم حار رطب و آن عنصر هو است - و بحسب طبع مقتضی کرویت ست - و لهذا بهیأت کره واقع است - اما باقي بر کرویت حقیقي نیست * ما سطح محدبش که مماس سطح مقعر نار است - بسبب حدوث حوادث مذکوره - اعنی ذو ذنب و نیازک - چه اینها متصل بکرهٔ نار اند و داخل در هوا - چون نار صرف نیستند - اتصال آنها بکرهٔ نار موجب خلل در کرویت وی نیست - و اما سطح مقعرش که مماس سطح آب و خاکست - بسبب وجود بلندیها و پستیهای روی زمین و هم چنین وجود اشجار و عمارات و سنگها و کوهها و امواج دریاها خلل در کرویت پیدا کند *

کره هوا را چهار طبقه است - یکی مجاور کرهٔ نار که ممزوج است باجزاء ناریهٔ - و در او حادث شود کواکب ذوات اذناب و نیازک و غیر آن * دوم طبقهٔ هوای غالب - که در او اجزاء عنصر غریب بغایت کم بود - و در او حادث شود شهب یعني کواکب جهنده * سیم طبقهٔ زمهریریّه که در کمال برودت است بسبب مجاورت آب و زمین و عدم وصول اثر شعاع شمس که از زمین منعکس

گردد - و در او حادث شود سحاب و رعد و برق * چهارم هوای مجاور ارض و ماء که باو میرسد اثر شعاع منعکس از زمین و بیان کیفیت حدوث اشیأ مذکوره انشاء الله تعالی عن قریب بیاید *

سیم بارد رطب و آن عنصر آبست و محیط بقریب سه ربع زمین - و دریای بزرگ که دریای محیطش میخوانند و دریاهای دیگر متصل باوست عبارت از این کرهٔ ابست - و آن کرهٔ ایست ناتمام - و با وجود ناتمامی سطحین او نیز بر کرویت حقیقی باقی نیستند بنابر اسبابی که مذکور شد *

چهارم بارد یابس و آن عنصر خاکست و واقع بهیئت کرهٔ مصمت - مرکزش مرکز عالم و او را سه طبقه است * اول طبقهٔ که مجاور گردد در او ابخره وادخنه و در او حادث شود جبال و معادن و نباتات و حیوان متوالده * دوم طبقهٔ طینیّه که ممزوج است با آب * سیم طبقهٔ ارض صرف که محیط است بمرکز - و گفته اند که در نهایت لطافت و شفافی است - چنانچه بعضی از اکابر حکایت کرده مشاهدهٔ خاکی از بعضی قنوات که بدست احساس آن میکرده اند و بوزن درمی آمده اما مرئي نمیشده - و این کرهٔ ارض واقع است درمیان کرهٔ آب - چنانکه قریب بربعي از او از آب بر آمده بسبب مسکن حیوانات و نباتات - که ربع مسکون عبارت از آن است * و آن ربعی است مستطیل - طولش از مغرب بمشرق - و عرضش از خط استوا که دایره ایست بر روی زمین محاذي معدل النهار تا بموضعي که مسامت قطب شمال باشد * چه زمین از قطعهٔ دائرهٔ استوا و دائرهٔ دیگر که بدو قطب دائره استوا و بدو نقطه محاذي مشرق و مغرب اعتدال حقیقي نسبت بوسط معموره گذرد - بچهار ربع مساوی مستطیل منقسم شود - طول هریک بقدر نصف و عرضش بقدر ربع از دائره عظیمه - دو ربع جنوبی یکی فوقاني و دیگر تحتانی و دو ربع دیگر شمالي کل و ربع فوقاني شمالیست که مسکونست و از آب بیرون * و گفته اند که چون اوج آفتاب شمالیست و حضیض وی جنوبي کرهٔ آب بسبب قرب آفتاب



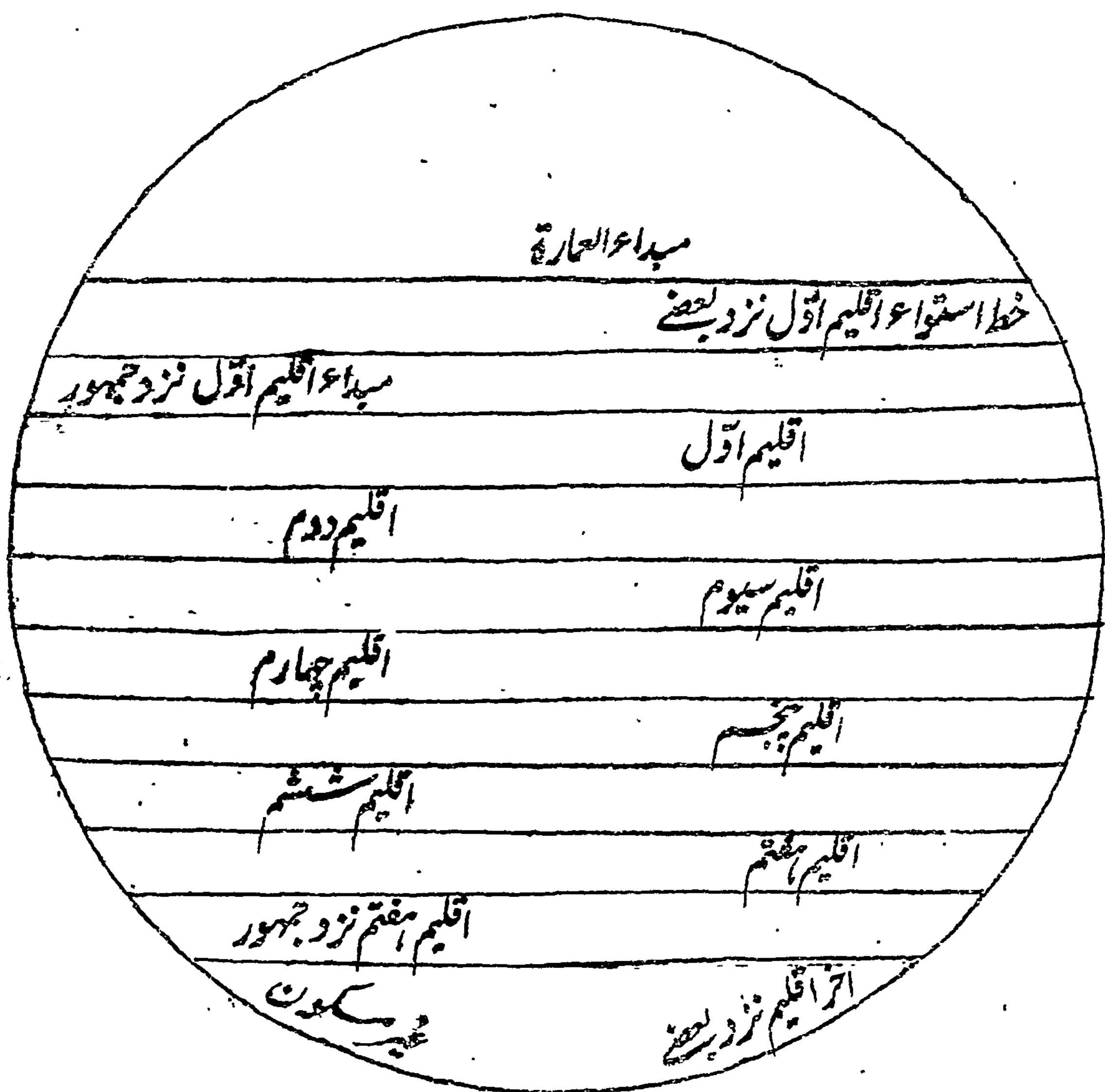
این نقشه متعلق بصفحهٔ ۴۹ میباشد

منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالي منكثف گرديده * و وقتی ک
حضيض بحركت خاصه خود منتقل شود تواند بود که ربع شمالي در آب فر
رود و ربع جنوبي از آب بر آيد - كل ذلك بتقدير العزيز العليم * و اگر كسی
خواهد كه تصور مجموع افلاک كليه و كليات عناصر كه مجموع سيزده كره اند -
بعضی محيط بر بعضی - و مجموع عالم جسماني كه كره ايست بزرک مركب
از اين كرات ثلثه عشر نمايد استعانت ازين شكل ميتوان نمود *

اين ربع معمور بسبب اختلاف تاثير آفتاب و بسبب قرب و بعد منقسم
بهفت قسم شده كه هر قسمی را اقليمی نامند - و طول هر اقليمی از مغرب
است تا مشرق و عرضش چنانكه درازی روز نيم ساعت تفاوت كند * بيانش
آنست كه در مواضع خط استوا بسبب آنكه افقش بدو قطب معدل ميگذرد -
ر جميع دواير صغار كه موازی معدل النهارند و آنها را مدارات يومي گويند
قطع افق منصف ميكردند - و قوس الليل و قوس النهار كه عبارت از دو حصه
مدار يومي است - كه يكی تحت افق و ديگری فوق افق باشد هميشه باهم
برابرند - پس هميشه روز و شب در آن موضع باهم برابر باشد * و هر موضعي كه
از خط استوا دور بود و بقدر دوری او افقش مائل شود - قطب شمالي از افق
مرتفع و قطب جنوبي منخفض گردد - و قوس النهار مدارات شمالي بزرگتر
شود و قوس الليل خردتر - و در مدارات جنوبي بعكس اين - و موضع
هر چند دورتر بود از خط استوا تفاوت بيشتر حاصل شود * پس در خط استوا
هريک از روز و شب بقدر دوازده ساعت بود - و هر چند بطرف شمال روند
روز شمالي از دوازده ساعت بيشتر و شب كمتر شود - تا بجائي رسد كه اطول
ايام بقدر شانزده ساعت و ربع ساعت باشد - و آن موضع منتهای اقاليم باشد
در عرض نزد جمهور * و از آن موضع بطرف شمال قليلي از عمارت يافته اند -
و بجهة قلت اعتبار نكرده - و بعضی اعتبار آن قليل نيز كنند - و آخر عمارترا
آخر اقاليم گيرند * و هم چنين در مبداء اقاليم در عرض نيز اختلاف شده -

و نزد جمهور مبداء اقلیم اول موضعی بود که عرض بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث درجه باشد - و درازی اطول ایام دوازده ساعت وسه ربع ساعت بود - و از آنجا تا خط استوا بجهة قلت عمارت داخل اقالیم نشمرند * و بعضی دیگر آن عمارت قلیل را اعتبار کرده مبدأ اقلیم اول را از خط استوا گیرند * و در مبدأ و منتهای سایر اقالیم اختلاف نیست - و هر اقلیم تا اقلیم دیگر بنصف ساعت تفاوت کند - و صورت اقالیم از این شکل متصور شود *

اما معني اینکه مرکز ارض مرکز عالمست آنست - که کرۂ ارض در وسط حقیقي کرۂ عالم واقع است بحیثیتي که مرکز حجمش منطبق است بر مرکز عالم - بلکه جرم ارض خود بمنزلۂ مرکز عالم است - چه کرۂ ارض را نسبت بافلاک قدر محسوس نیست - و وجود نقطۂ بیش ندارد * و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم که وسط حقیقي عالم است آنست - که قمر هرگاه و در هر موضع که مقابلۂ حقیقي با شمس حاصل کند منخسف گردد * و مقابلۂ حقیقي آنست که با هم متقاطر شوند - یعني شمش بر یک طرف قطری باشد از اقطار عالم و قمر بر طرف دیگر همان قطر * و قطر عبارت از خطیست که بر مرکز کره گذشته باشد * وچون سبب انخساف حایل شدن ارض است میان شمس و قمر - پس ارض باید که در مابین طرفین قطر مذکور باشد - پس هرگاه در هر موضع که مقاطره حاصل شود انخساف روی دهد - باید که ارض در ما بین هر قطری از اقطار عالم تواند بود - و این بتقدیری تواند بود که واقع باشد در مرکز عالم که ممر جمیع اقطار عالمست * و از این دلیل ظاهر میشود که کرۂ زمین متحرک بحرکت مستقیمۂ که مستلزم خروج اوست از مرکز عالم نیست - اما حرکت مستدیره - جمعی از قدما گمان کرده اند که زمین متحرک است بحرکت مستدیرۂ غربیه - وحرکت شرقیۂ کواکب را که حرکت یومی ایشانست و طلوع و غروب متحقق بان انکار نموده اند - و طلوع و غروب کواکب نسبت بحرکت ارض داده‌اند - و پنداشته اند که کواکب را با حرکات خاصه غربیه که



این نقشہ متعلق بصفحہ ۵۰ میباشد

دارند حرکت شرقیه که بخلاف جهت اوست ممتنع است - و ندانسته اند که حرکت بجهتین مختلفین هرگاه یکی ذاتی و دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقع است - چنانکه در حرکت مورچه بر سطح آسیا دانسته شد * دلیل برفساد این مذهب - اعنی حرکت مستدیرهٔ ارض - دو چیز است * یکی آنکه اگر ارض را حرکت مستدیره بودی بایستی که اجزاء او که در طبیعت با او شریکند قابل حرکت مستقیمه نباشد - چه منافات میان حرکت مستقیمه و مستدیره هرگاه هر دو بالذات صادر شوند از مبدأ واحد ضروریست * دوم آنکه اگر کرهٔ ارض متحرک باشد مثلاً بطرف مشرق - و تیر اندازی بقوهٔ معینه تیر اندازد یک نوبت بطرف مشرق و نوبتی دیگر بطرف مغرب - باید که اگر حرکت تیر اسرع از حرکت ارض باشد حرکت غربیش بغایت اسرع نماید از حرکت شرقي - اگر متساوی باشد حرکت شرقیش اصلاً محسوس نشود - حرکت غربیش سریع نماید - و اگر ابطأ باشد حرکت غربیش شرقي نماید * و همهٔ اینها برخلاف واقع است - و نتوان گفت که شاید هوا مشایعت کند با ارض چنانکه کرهٔ نار مشایع فلکست نزد جمهور * چه حرکت بر سبیل مشایعت در غیر ذیشعور نتواند بود مگر بر سبیل تسلط - و تسلط محیط بر محاط معقول تواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط * و حال آنکه اگر هوا متحرک بودی بایستي که دو حجر مختلف یکی صغر و دیگری کبر را که از یک موضع بر هوا اندازند بر یک زمین نتواند آمد - چه تحریک محرک واحد بقوهٔ واحده مرکبیر را کمتر خواهد بود از تحریک او بهمان قوه مرصغیر را * اما اینکه شاید هوا با ما فی الهوأ مشایعت نماید اصلاً معقول نیست - چه تسلط محاط هرگاه بر محیط که مماس اوست معقول نباشد بر چیزی که مماس آن هم نیست چگونه صورت تواند داشت *

فصل هفتم

در بیان انقلاب و استحالهٔ عناصر

هر یک از عناصر منقلب شود بهر یک از ثلثهٔ باقیهٔ بی واسطه یا بواسطه * پس هر یک از مجاورین منقلب شوند بان دیگر بیواسطه و بغیر آن بیکواسطه یا بدو واسطه * پس نار منقلب شود بهوا بیواسطه و بر عکس - و بآب بیک واسطه و بر عکس - و بارض بدو واسطه و بر عکس * پس انقلاب بی واسطه شش صورتست - انقلاب نار بهوا و عکس آن - و انقلاب هوا بآب و عکس آن - و انقلاب آب بارض و عکس آن * و انقلاب بیک واسطه چهار صورت - انقلاب نار باب و عکس آن - و انقلاب هوا بارض و عکس آن * و انقلاب بدو واسطه در صورت انقلاب نار بارض و عکس آن * و مجموع دوارده صورت بیش نیست * و هرگاه انقلاب بیواسطه ثابت شد - انقلاب بواسطه محتاج باثبات نیست * و دلیل بر انقلاب بیواسطه مشاهده است و عیان *

اما نار انقلاب بهوا - چنانکه در شعلهای برافروختهٔ از هیزم و چراغ و غیر آن * چه هیزم و روغن و غیر آن لا محاله آتش شوند - پس اگر آتش بهوا نشدی بایستی که شعلهٔ چراغ مثلا بتدریج اضعاف مضاعف شدی * پس لا محاله شعله بتدریج منفصل شده منقلب گردد بهوا * و نتواند بود که شعلهٔ منفصل شده همان آتش باشد و بسبب صرافت مرئی نشود - که اگر چنین بودی بایستی که آتشی یا چراغی که در زیر خیمه بر افروزد جائی از خیمه را بسوزاند - و حال آنکه هرچه سبب مرئی شدن از پیش

از انفصال بود بعد از انفصال نیز باقي است - و معلوم است عدم طریان مزیل بان یا عدم مانعي از آن *

و اما انقلاب هوا بآتش - بتجربه معلوم کرده اند که دم حدادی را هرگاه سد مسامات و منافذ کنند بنوعی که هوای تازه داخل نتواند شد - و مبالغهٔ تمام در دمیدن آن نمایند هوائي که در اندرون وی باشد منقلب گردد بآتش بحیثیتي که آهن را نرم کند و جله را بسوز اند *

و اما انقلاب هوا بآب - معلوم است بتجربه که چون طاسی بر قطعهٔ از جمد بگردانند قطرهای آب بر سطح طاس نشیند - و هر چند پاک کنند بار دیگر نشیند - و این نیست مگر بسبب آنکه هوای محیط بطاس بسبب شدت برودت طاس که مثل آن در جمد و سنگ و زمین و هیچ چیز دیگر نیست مگر چیزی که در صلابت جرم مانند طاس باشد منقلب شود بآب - چه بر سبیل ترشح از داخل طاس نتواند بود * چه آب بالطبع میل ببالا نکند - و اگر چنین بودی حدوث اینصورت از آب گرم اولی بودی * و نتواند بود که اجزای مائي در هوا بود - و بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزول کند - چه گاه باشد که معلوم باشد عدم اجزای مائي در هوا و مع ذلك این صورت حادث شود - چنانکه در تابستان بغایت گرم بتخصیص در آفتاب * و بر تقدیر وجود آن بایستي که چون پاک کنند دیگر ننشستي - و بر تقدیری که نشستي متتالی و بی فاصله زماني ننشستي *

و اما انقلاب آب بهوا - معلوم است که از تخلل بخارها و از رخت تر که بر آفتاب اندازند و امثال آن *

و اما انقلاب ماٴ بارض - مشاهد است از بستن سنگ مرمر از آب جاری - چنانکه در چشمهٔ مراغه و غیر آن *

و اما انقلاب ارض بماٴ - معلومست نزد اصحاب عمل اکسیر که اجساد صلبه را بحیله آب گردانند * این بود بیان انقلاب عناصر بعضی ببعضی *

و اما استحاله - یعنی قبول کردن هریک کیفیت دیگررا - معلوم است از گرم شدن آب از آتش و هوا - و هم چنین گرم شدن خاک از این هرسه - و سرد شدن هوا از آب و هم چنین بمجاورت خاک *

و اما استحالهٔ آتش بهوا - معلومست از قلت تاثیر شعلهٔ ضعیف درهوای بغایت سرد بحیثیتی که انگشت در او بگاه توان داشت - و گاه باشد که از غایت سرما می الحال منتفی گردد * و بعضی از قدما انکار استحاله و انقلاب هردو نموده اند و قایل شده که همهٔ عناصر بهم مخلوطند - بلکه با سایر طبایع نوعیه - مثل لحم و عظم و تمر و عسل و عنب و امثال اینها ممزوج * گاهی بعضی از طبایع دارد غالب باشند و دیگرها کامن و مغلوب - و حکم تسمیه مر دارد و غالب را است * پس تواند بود که آنچه الحال آبست مثلاً وقتی دیگر نار یا لحم یا تمر یا غیر آن شود - باین معنی که اجزاء یکی از طبایع که در او مکنونست ظاهر شود - و در آنوقت مسمی بآن اسم گردد * و هم چنین آبی که وقتی سرد است وقت دیگر گرم گردد - بسبب آنکه اجزاء حارهٔ ناریه که در او مغلوب بود غالب شود * و بعضی دیگر گویند که استحاله بنفوذ اجزاء حاره است از جسم حار در جسم بارد - و یا بنفوذ اجزاء بارد از جسم بارد و جسم حار - و هم چنین در سایر کیفیات - مثلاً گرم شدن آب را چنین دانند که اجزاء صغار از جرم نار منفصل شود و در جرم آب نفوذ کند * و این هر دو مذهب در غایت سخافت است - چنانکه بر صاحبان طبیعت مستقیم پوشیده نیست * و ادنی چیزی که بر فساد مذهب اول دلالت کند آنست - که این همه آتش که در وقت اشتعال هیزم از او منفصل میگردد - تا آنچه در ظاهر و باطن اخگر بعد از انفصال شعل باقی ماند- معلوم است بالضرورت که نتواند که در باطن هیزم پیش از اشتعال موجود باشد و اجزاء او بکند و بشکستن و سائیدن ظاهر نشود * و بر فساد مذهب ثانی حدوث حرارتست بمجرد حرکت بی وجود ناریتی که ممکن باشد نفوذ اجزای وی- مانند دو چوب خشک که بهم سایند گرم گردد و گاه باشد محترق شوند*

فصل هشتم

در کیفیت حصول مزاج و ترکیب مرکبات

اجزاء عناصر اربعه چون متصغر شده باهم بر آمیزند صورت هر یک باعداد کیفیتش در ماده دیگری تاثیر کند - وهمه از هم متاثر شوند - و صرافت کیفیت هر یک شکسته شود - و از مجموع کیفیت متوسط متشابهي پیدا شود - بحیثیتي که نسبت بحرارت برودت نماید و نسبت ببرودت حرارت - و نظر برطوبت یبوست و نظر بیبوست رطوبت - و این معنی معلوم است از آمیخته شدن آب گرم و سرد بیکدیگر که آب فاتر یعني نیم گرم بهم رسد * وچون کیفیات اربع که در غایت منافات و ضدیت باهم بودند صرافت هر یک شکسته شود و بهم نزدیک شوند - و جهت وحدتي میانشان پیدا شود - و مخالفتشان به یگانگی و بیگانگي بآشنائي مبدل شود * لا محاله مجموع مستحق صورتي شوند که چنانکه اول هر یک صورتي داشتند که مناسب به یگانگي فعل و تاثیر میکرد - این صورت بر وفق یگانگي کار کند - و چنانکه صورت اول کار هر یک بیش نمیتوانست کرد - کار همه از این صورت تنها صادر تواند شد * پس در اصطلاح کیفیت متوسطه متشابهه را مزاج - و این عناصر مصور شده بصورت وحدانی را مرکب تام خوانند * و اگر آن کیفیت متوسطه بحیثیتي نشده باشد که مستحق فیضان صورتی علیحده گردد مرکب غیر تام گویند - مانند ابر و میغ و بخار و دخان و مثال آن * و مرکب تام اگر صورتش حفظ ترکیب کند و مصدر آثار مرکبی گردد - اما اغتذا و نما از او صادر نشود - آن مرکب را معدن خوانند * و اگر مصدر نما و اغتذا نیز شود - اما مبدأ حس

و حرکت ارادی نشود - آن مرکب را نبات و صورتش را نفس نباتی خوانند * و اگر با آنها مبدأ حس و حرکت ارادی نیز شود - آن مرکب را حیوان و صورتش را نفس حیوانی گویند * و این مرکبات سه گانه را موالید ثلثه خوانند * و لا محاله این صور ثلثه اعنی صورت معدنی و نفس نباتی و نفس حیوانی مختلف باشد در کمال و نقصان - هر کدام که آثارش بیشتر کاملتر و هرچه آثرش کمتر بنقصان نزدیکتر * و چون فیضان این صور بسبب استحقاق کیفیت مسمی بمزاج است - پس اختلاف در کمال و نقص نیز بسبب اختلاف در استعداد مزاجی باشد - و اختلاف امزجه راجع شود بتفاوت در نشانه که منشأ جهت وحدت و مبدا یگانگی است * پس هر مزاج که نشانه در او بیشتر بوحدت نزدیکتر - و صورت فایضه باستعدادش کاملتر * و هرچه نشانه او کمتر باختلاف و نقصان مایل‌تر و صورت فایضه بحسب او ناقص‌تر * و منشا نشانه قرب اجزاء عناصر است در کیفیت و کمیت هر دو یا کیفیت تنها - و مقدار تاثیر و تاثر بیکدیگر * و اگر فرضاً بمرتبهٔ تساوی رسند آنمزاج را معتدل حقیقی خوانند و آن نزد حکما موجود نتواند بود - و هرچند نزدیکتر باشد بتساوی نزدیکتر باشد باعتدال حقیقی * و مزاج معتدل را معنی دیگر است که آنرا معتدل طبی خوانند - . آن چنانست که در مزاج هر نوع از انواع موالید آنقدر از کمیات اربعه که در صدور اثار آن بروجه اتم درکار است حاصل بوده باشد و آن لا محاله موجود تواند بود * و هر مزاج که کیفیاتش از آنچه گفتیم ناقص بود - خارج از اعتدال باشد - یعنی اعتدال طبی * اما نظر باعتدال حقیقی جمیع امزجه خارج از اعتدال باشند - و خروج از اعتدال طبی در هر نوع نازل شود بمرتبهٔ که اگر از آن در گذرد آن نوع محفوظ نتواند بود * پس مابین مرتبهٔ معتدل طبی مزاج هر نوع - و مابین مرتبهٔ نازلهٔ مذکوره را - که لا محاله مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود - عرض مزاج خوانند *

فصل نهم

مرکبات ناقصه

در احوال مرکبات ناقصه و آنچه از آنها حادث شود و بعضی از مرکبات تامه که مرکب معدني باشد * و اما ساير مرکبات تامه اعنی نباتي و حيواني چون اطلاق نفس بر صور ايشان شده - احوال شان در باب دوم بيان کرده شود انشاء الله تعالی *

اکثر مرکبات ناقصه که آنها را کاينات جوّ نيز گويند - بسبب آنکه اکثر در مابين زمين و آسمان حادث شوند - مادهٔ قريبشان بخار و دخان باشد که خود نيز مرکب ناقصند * چه بخار اجزاء مائي است که از تابش آفتاب يا غير آن کسب حرارت نموده و ممزوج باجزاء هوائي شده مايل بعلو شود - و دخان اجزاء ارضی است که با اجزاء ناری متکون از هوا مخلوط گشته ميل ببالا نمايد * و پيشتر مذکور شد که هوای مجاور ارض و ماء که کسب برودت از مجاور خود مي نمايد دو طبقه است - يکی آنکه اثر شعاع منعکس باو ميرسد و بر برودت مکتسبه باقی نمي ماند - دوم طبقهٔ زمهريريه که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس بصرافت برودت مکتسبه باقي است * پس هرگاه بخار متصاعد که لا محاله بسبب حرارت لطيف شده بطبقهٔ زمهريريه رسد و از برودت متکاثف گردد سحاب عبارت از آن باشد * و بعد از تکاثف اجزاء مائي از اجزاء هوائی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر گردد باران عبارت از آن بود * و اگر برودت بغايت شديد بود اجزاء مائي بعد از انفصال و پيش

از اجتماع تام منعقد گشته متنازل شود برف عبارت از آن باشد * و اگر برودت شدید باشد - اما نه بمرتبهٔ که پیش از اجتماع عقد اجزاء مائی کند - بلکه بعد از اجتماع منعقد شده نزول نماید تگرگ عبارت از آن باشد * بالجمله چون اجزاء مائی از اجزاء هوائی بالتمام منفصل شود سحاب مرتفع گردد و هوا صاف شود - و گاه باشد که سحاب بسبب شدت تکاثف ثقیل گردد و مائل بسفل شود - و در اثنای حرکت اجزاء مائی بسبب حرارت مکتسبه از حرکت لطیف شده منقلب بهوا گردد - و چون در حرکتست باد حادث شود - چه باد عبارت است از هوای متحرک - و سحاب بی آنکه بارش کند مرتفع گردد * و گاه باشد که بسبب اندفاع سحاب بجانب سفل هوای مجاور او متحرک شده باد حادث شود بی آنکه اجزاء مائی منقلب بهوا شود * و گاه باشد که سبب حدوث ریاح تخلخل و تکاثفی بود که در هوا بهمرسد * و تخلخل در اصطلاح عبارت از زیاد شدن مقدار جسم باشد بی آنکه اجزاء جسم زیاد شود - و تکاثف عبارت از کم شدن مقدار بی کم شدن اجزاء * و حرارت موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف * و چون هوا متخلخل شود هوای مجاور خود را دفع کند - و آن هوای مجاور نیز مجاور خود را دفع کند - و منجر بهبوب ریاح گردد * و چون هوا متکاثف شود هوای مجاور او بسبب امتناع خلا بسوی او حرکت کند و باد حادث شود *

و حکما را در اثبات تخلخل و تکاثف دلائل تجربیه بسیار است - و از آنجمله آنکه چون شیشهٔ گلاب زن را بسیار بمکند و فی الحال بر سر آب سرنگون کنند آب داخل او شود - و حال آنکه اگر پیش از مکیدن سرنگون کنند داخل نشود * و این نبود مگر بسبب آنکه مکیدن بسیاری از هوا را بیرون کشد - و اندک هوائی که ماند بنابر امتناع خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیشه را فرو گیرد - و چون متصل بآب شود برودت طبیعی آب تکثیف او کند و بمقدار اصلی خود عود نماید - و بنابر امتناع خلا آب بخلاف جهت طبیعی خود حرکت

قسري ببالا نموده داخل شيشه شود * اما پيش از مكيدن چون هواي شيشه متخلخل نگشته و رقيق نشده و باستحكام طبيعي خود باقي است برودت آب تكثيف او نتواند كرد تا سبب دخول آب تواند شد * اعتراضي كه بر اين دليل ميكنند - كه اگر شيشهٔ مذكور را باين حال بر سر آب گرم سرنگون كنند باز آب داخل او شود و حال آنكه برودتي موجود نيست كه تكثيف توان كرد - باطل است * چه اگر برودت بالفعل موجود نيست - اما صورت مبرده كه صورت مائي است موجود است - و او باعداد بلكه كه مقارن اوست علت تكثيف تواند شد - چه حق اين است كه فعل در عناصر منسوب بصورت است نه بكيفيت * و اما دليل امتناع خلا بعد از اين خواهد امد انشاء الله تعالى العزيز *

و نوعي ديگر از باد باشد كه آنرا سموم گويند - يعني متكيف بكيفيت سمّي - و سببش آن بود كه هوا از شدت اشعهٔ منعكسه محترق شود و كيفيت سمّي بهم رساند - چنانچه در بلاد بغايت گرم سير - و يا مرور باراضي حارهٔ كبريتيه نمايد و كيفيت سمّي كسب كند * و گاه اتفاق افتد كه سبب حدوث رياح در جهات مختلفه بهم رسد - و همه بهم متوجه شوند - و بيكديگر برخورده پيچيده شوند - و گرد و غبار از روي زمين در اينها پيچد - و چون همه باهم مصادم باشند و از جهت ديگر راه بدر شد نيابند ناچار بجانب بالا متصاعد شوند و اين را گرد باد خوانند * و گاه باشد كه بخار متصاعد بسبب قلت حرارت بطبقهٔ زمهريريه نرسد - بلكه در همين طبقهٔ اخيرهٔ هوا كه قريب بارض است سرمائي باو برخورد - و اگر بسيار باشد متكاثف شده ابر منعقد شود و متقاطر گردد - و در كوهستانات امثال اين بسيار از اوقات مشاهده ميگردد * و گاه باشد ابر منعقد نشود و متقاطر نگردد بلكه متكاثف شود - و في الجملة درنگ كرده بادني حرارتي مرتفع گردد و ميغ عبارت از آن باشد - و در بلاد رطبه بتخصيص قريب ببحر اين صورت واقع شود - و اگر بسيار نباشد و تاشب بماند از برخوردن برودت ليل اگر برودت كم بود شبنم شود - و اگر بيشتر باشد صقيع منعقد گردد -

و آن سعیدی باشد که در وقت صباح اکثر بر روی گیاهها و برگها که بر روی زمین ریخته باشد مرئی شود - و بستگش بشبنم چون نسبت برف باشد بباران * و گاه باشد که دخان با بخار متصاعد مخلوط باشد - وچون طبقهٔ زمهریره رسد سحاب منعقد گردد - و دخان در مابین سحاب محتبس شود - و اگر حرارتش باقی ماند میل صعود نماید - و اگر زایل شود بسبب برودت و ثقل اجزاء ارضیه میل بسفل نماید - و لا محاله در حالت صعود یا نزول تمزیق سحاب کند - و صوتی که از دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد * و اگر آن دخان بسبب حرکت عنیفه و دهنیتی که دارد مشتعل شود و زود منطفی گردد برق باشد - و اگر غلیظ باشد و دیر منطفی گردد صاعقه باشد - و منطفی نشود تا بزمین رسد * و گاه باشد که لطیف شود - و اگر بجسم متخلخل متحد داری بر خورد در منافذ او نفوذ کند و احراق وی نکند - و اگر بجسم مندمج صلب رسد ویرا بگدازد - پس اگر بکیسهٔ زر رسد زر را بگدازد و کیسه بسوزد - الا ما لحترق من الذهب * و گاه باشد که بهمان کثافت و غلظت باقی ماند و بهرچه رسد بسوزاند - و کثیرا ما یقع علی الجبل و امثاله فیدکه دکاً *

و اما قوس قزح - بیان تفصیلی سببش بغایت مشکل است - بتخصیص سبب اختلاف الوانش * و بیان اجمالیش ارتسام ضؤ نیّر اعظم است در اجزاء رشیّهٔ صقیلهٔ مائیه واقعهٔ در هوا بهیات استداره که در عقب آن جسمی تیره مثل جبل یا ابر سیاه باشد تا حکم آینه پیدا کند - و بتجربه معلوم شده که ریزهای آینه حکایت لون و ضؤ کند - اما حکایت شکل و صورت نتواند کرد * و سبب اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال اختلاف استعدادات آن اجزاء تواند بود - یا اختلاف اوضاع بحسب قرب و بعد از بدر - یا ترکیب میان ضؤ نیر و الوان مختلفه غمام - و حدوث این صورت از اجزاء مذکوره بعید نیست * اگر ابروی خود را تر کنی و متوجه قرص آفتاب شوی بحیثیتی که نظر تو از تارهای موی حاجب منعکس بافتاب شود - هر آینه الوان عجیبه مشاهدهٔ تو

تو گردد که شاهد قصيهٔ قوس قزح تواند شد * و نزديک بامر قوس قزح است امر هاله *

حدوث هاله از ارتسام ضوء قمر باشد در اجزاء رشيه متصغرهٔ صقيلهٔ مستديره واقعه بحسب وضع در حوالي نير - و بسيار اتفاق افتد که دو دايره زياده از اجزاء رشيه در حوالی نير واقع شود بعضی فوق بعضی - و در اين حالت حالات متعدده مشاهده شود بر هيات دواير که بعضی محيط بر بعضی باشد - و از بعضی ديدن هفت هاله باهم منقول شده * و بر سبيل ندرت تواند بود که هاله در حوالی شمس نيز مرتسم شود - و شيخ ابو علی بن سينا حکايت مشاهده اين حالت کرده *

و اما شهب و نيازک و نظاير آن - سببش آنست که هر گاه دخان متصاعد گردد و در طبقهٔ زمهريريه محتبس نشود و تجاوز نمايد - پس اگر لطيف باشد چون بطبقهٔ دويم هوا رسد که فی الجمله مجاورتي با کرهٔ نار دارد - حرارت نار از دور در او تاثير کند و مشتعل شود - و چون بغايت لطيف است زود منقلب بنار صرف شود و غير مرئي گردد و چنان نمايد که منطفی شد - و اين را شهاب گويند * و اينکه مينمايد که کوکبی حرکت کرده - برای آنست که اول آن طرف که بکره نار نزديکتر باشد مشتعل گردد و شعله از دور بهيأت کوکب نمايد - و چون بسيار لطيف است هر جا که مشتعل شود مکث نکند - فی الحال موضع متصل بآن موضع مشتعل شود و هم چنين تا بآخر رسد * اگر مشاهدهٔ شمع کشته که دودی در سر داشته باشد و در زير چراغی بگيرند چنانکه دود بشعله متصل شود کرده باشي - ديده باشي که شعله چگونه در دود مي افتد و ميدمد تا فتيلهٔ شمع کشته مشتعل گردد - هر آينه شاهد صدقی باشد قضيهٔ مذکوره را *

و اگر دخان غليظ باشد در طبقهٔ دوم مشتعل نگردد - بلکه بطبقهٔ اول رسد - و چون مشتعل شد بسبب غلظت زود منطفی نشود * بلکه درنگ کند - و بسيار باشد که روزها و ماه ها درنگ کند و با شکال مختلفه واقع شود - و گاه باشد که بهيأت گيسوی فروهشته نمايد و آنرا ذو ذوابه گويند - و گاه بصورت دم نمايد و آنرا

ذو ذنب خوانند - و گاه بشکل رمحی نماید آنرا نیازک گویند - و احیاناً باشکال دیگر نیز مرئی گردد * و اگر مادۀ دخان متصل بارض باشد شعلۀ تا بارض رسد - و آنرا حریق گویند * و گاه باشد که ابخرۀ حادث شده در اطراف زمین بسبب انسداد مسامات راه تصاعد نیابد و در زمین محتبس گردد - چون فی‌الجمله مکث نماید بسبب مجاورت ارض میل ببرودت کند و منقلب بآب شود - چون بسیار گردد موجب شکافته شدن موضعی از ارض شود - و انفجار عیون عبارت از آن باشد * و شک نیست که فرو رفتن بارآنها و برفهای آب شده در مسامات زمین موجب ازدیاد این صورت باشد - لهذا کثرت برف و باران سبب زیادتی آب عیون و قنوات گردد و قلتش سبب قلت آن شود * و اگر بخار یا دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ باشد - یا مسامات زمین بغایت مسدود بود - بسبب قوت میل ابخره و ادخنۀ محتبسه بخروج و عدم قبول ارض مر انفجار و انشقاق را زلزلۀ حادث شود * و اگر ابخره و ادخنۀ مجتمعه در مواضعی از ارض را طول مکثی در بطن ارض روی دهد با یکدیگر بتدریج تام مختلط شده مزاج حادث شود و سبب حدوث معدنیات گردد * پس اگر بخار غالب باشد اجسام شفافه مثل یشم و بلور و زیبق و امثال آن حادث گردد * و اگر دخان غالب بود امثال ملح و زاج و نوشادر و کبریت تولد نماید * و از اختلاط بعضی از این اجسام با بعضی - چون زیبق با کبریت بانحاء مختلفۀ اجسام منطرقه چون ذهب و فضه و مس و آهن و امثال آن حادث شود *

فصل دهم

در بیان احوال مشترکهٔ اجسام

بدانکه احوال مذکوره در فصول سابقه احوال اجسام بود از جهت خصوص مثل بساطت و ترکیب و فلکیت و عنصریت * و مر اجسام را احوال دیگر هست که هیچگونه خصوصیت را در عروض آن مدخل نیست - بلکه جسم از حیثیت جسمیت مطلقه معروض او شود - و از آنجمله مکانست *

مکان در لغت و عرف عبارت از جسمیست که جسمی دیگر بر او قرا گیرد - چون ارض که بر او حیوانات قرا گیرند - و کرسی که بر او شخص انساني قرار گیرد - و امثال ذلك * اما بحسب اصطلاح علمأ اختلاف نموده اند در حقیقت آن * همه متفق اند در آنکه مکان باید چیزی باشد که چهار امارت در او مجتمع بود * یکی آنکه مساوی متمکن باشد و بزیاده شدن او زیاد و بکم شدن او کم شود - و لازم این معنی است که دو جسم با هم در یکمکان نتوانند بود * دوم آنکه قابل آن باشد که جسم متمکن بتدریج منتقل شود از او بمکان دیگر - و لازم این معنی امکان وقوع حرکتست در او * سیم آنکه ظرف متمکن باشد یعني متمکن را بلفظ فی نسبت باو توان داد - کما یق الماء فی الکوز * چهارم آنکه امکنه با هم در وضع یعني در جهات مختلف و متباین باشند * و مذاهب مشهورهٔ معتبره در مکان سه مذهب است *

یکی مذهب متکلمین - که گویند مکان هر جسم فضائي است موهوم که جسم در او گنجیده - چون فضای درون کوزه برای آب - و آنرا بعد موهوم گویند *

و مراد از موهوم آنست که بوهم در آید در خارج موجود نباشد * و این مذهب بحسب ظاهر باطل می نماید - چه مکان بحسب خارج قابل زیادة و نقصان است - و مکان جسم بزرگ لا محاله زاید است بر مکان جسم کوچک - و این زیادتی و کمی بحسب توهم محض نیست - چه عقل حاکم است بر زیادة بودن مکان جسم بزرگ بر مکان جسم کوچک در خارج * و فی نفس الامر اگرچه ما تصور و توهم آن مکان نکنیم - شک نیست که هرچه قبول زیادتی و نقصان بحسب خارج کند معدوم در خارج نتواند بود * و ما در حواشي تجرید نصرت این مذهب نموده توجیه آن بوجه دقیقی حکمی نموده ایم که مستلزم معدوم بودن آن در خارج نیست - بلکه منشا انتزاع در خارج دارد - و هرچه قابل زیادتی و نقصان باشد بحسب خارج وجود او بعینه در خارج لازم نیست بلکه وجود منشأ انتزاع کافیست * و این احتمالیست معقول در امر مکان - اما ایشان راضی باین نیستند - چه ایشان قایلند بتحقق مکان موهوم قبل از وجود عالم - و آنچه ما گفتیم منتزع شود از وجود عالم *

مذهب دوم منسوب است بافلاطون و حکمای اشراقیین - و بیان این مذهب با بیان مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مگر در اینکه ایشان قایلند بوجود بعد مکانی بعینه در خارج نه تنها در وهم * و بطلان این مذهب را - اعنی بعد موجود در خارج - شیخ ابو علي بن سینا در کتاب شفا بنوعي بیان نموده که ناظر در آن را گنجایش شک نماند * و دور نیست که اگر نسبت این مذهب بافلاطون و سایر اشراقیین صحیح باشد - مراد ایشان از وجود در خارج وجود فی الجملة باشد نه وجود بعینه - راجع شود بآنچه ما در توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم *

مذهب سیوم مذهب ارسطو و ابو علي و سایر مشائین - که گویند مکان سطح باطن جسم دیگر است که محیط بجسم متمکن باشد - و آن سطح باطن تماس کند با سطح ظاهر متمکن - چون سطح درون کوزة برای آب * و بر این مذهب

نیز اعتراضات کرده اند - اما همه مندفع است مگر اینکه بنابر این مذهب لازم آید عدم عموم مکان - چه جسم محیط بر کل اجسام که محدّد باشد در مکان نتواند بود * و شیخ ابوعلی در شفا التزام این معنی نموده و گفته که واجب نیست بودن هر جسمی در مکان - بلکه آنچه واجب است اینست که هر جسمی را وضعي باشد که بسبب آن وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد * و اینکه عامه حکم میکنند ببودن هر جسم در مکان بنابر عدم تمیز است میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت مکان * و نزد قائلین ببعد - هر جسم را مکاني است طبیعي که هرگاه در او حاصل بود تقاضای سکون کند در او بالطبع - و هرگاه از او خارج بود تقاضای حرکت کند بسوی او بالطبع * و نزد قائلین بسطح- چون مکان عام نیست هر جسم را حیزی طبیعي است بکیفیت مذکوره - و حیز نزد ایشان مفهومي است اعم از مکان و وضع * پس جسم ذي مکان حیز طبیعي او مکان اوست - و جسمي که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعي او وضع اوست * و پیش هر دو طائفه - اعني قائلین بسطح و محققین قائلین ببعد - وجود خلا اعني مکاني که هیچ متمکن در او نباشد محال است* اما پیش قائلین بسطح بسبب آنکه اگر سطح باطني بهم رسد که مماس بسطح متمکن نباشد هرآینه وجود بعد لازم آید - و وجود بعد نزد ایشان محال است * و اما نزد قائلین ببعد بسبب آنکه اگر خلا متحقق شود لازم آید که جسم در او حرکت نتواند کرد - چه حرکت در خلا حرکتی است بیمعاوق - و حرکت بیمعاوق موجود نتواند شد - چه حرکت لا محاله در زمانی واقع شود - و حرکتی که در زماني واقع شود قابل آن هست که در زمان بیش از آن واقع شود و بطيء تر باشد - یا در زماني کمتر از آن واقع شود و سریع تر باشد - پس اگر معاوقي نباشد تقاضای مرتبهٔ معینه از سرعت و بطؤ نکند - هر آینه وقوع حرکت در زماني دون زماني ترجیح بلا مرجح باشد و آن محال است * و چون در خلا - اعني مکاني خالي از شاغل حرکت متحقق نتواند شد - لازم آید که مکان

نبوده باشد - چه یکی از امارات مکان امکان وقوع حرکتست در او - پس خلف لازم آید *

و یکی دیگر از احوال مشترکهٔ اجسام حرکتست - و حرکت خروج جسم است از قوه بفعل بر سبیل تدریج * بیانش آنست که جسم هرگاه بر حالتی که او را ممکنست بالفعل حاصل نباشد - پس حصول آن حالت برای او اگر دفعی باشد آنرا حرکت نگویند - بلکه گاه باشد که این معنی را کون یا فساد گویند - چون حاصل شدن صورت هوائی برای آب - یا زایل شدن صورت مائي از آب * چه حصول صورت هوا برای آب ممکن است چنانکه در حالت انقلاب - چه مادهٔ آب صورت مائی بگذارد و صورت هوائی بردارد - و این هر دو تغیر در آن واحد حاصل شود که دفعی عبارت از آن است - چه اگر در دوان حاصل شود لا محاله درمابین آنین وقتی فاصله شود : چه تتالی آنات محال است * و چون میان زوال صورت مائی و حصول صورت هوائی فاصله زمانی حاصل شود - لازم آید که ماده در آن زمان خالي از صورت بود * و گاه باشد که حصول دفعی نامي معین نداشته باشد - چون حصول مماسه و لا مماسه و محاذات برای جسم * چه حصول مماسه اگرچه بسبب حرکت باشد - لیکن در جمیع زمان حرکت جسم موصوف بلا مماسه باشد - پس انتقال جسم از لا مماسه بمماسه دفعی باشد نه تدریجی - و این معنی را از حیثیت دفعی بودن نامی معین نبود * و اگر حصول آنحالت بر سبیل تدریج باشد - چون حصول جسم در مکاني که در او حاصل نبوده باشد این معنی اعنی حصول بر سبیل تدریج را حرکت گویند * و سبب تدریج در حصول آن است - که گاه باشد که میان جسم و حالت مطلوبه حالات متوسطه باشد که ممکن نباشد حصول حالت مطلوبه بدون طی کردن حالات متوسطه * مثلاً هرگاه جسم خواهد که در اینی حاصل شود لا محاله میان آن این و میان اینی که بالفعل دارد اینهای بیسار واسطه باشد - چه این نسبت جسم است بمکان - و مکان دویم هرچند مجاور مکان اول باشد خروج جسم

از مکان اول بمکان دویم دفعة ممکن نشود * جسم چون امریست ممتد خروج او بتمامه از مکان بیکبار نتواند بود - بلکه جزوی بعد جزوی تواند بود - و بقدر هر جزوی که از مکان اول بیرون آید جسم را مکاني دیگر حاصل شود - و این اول متبدل شود باین دیگر - و هم چنین تا بتمامه از مکان اول بیرون آید و در مکان مطلوب داخل شود - و معنی تدریج همین باشد * وهم چنین در صورت گرم شدن آب - چه میان هر مرتبه از برودت و مرتبه از حرارت مراتب بسیار از هر دو ضعیف‌تر هست - که چون آب از آن مرتبه برودت بیرون رود و تا طي آن مراتب کثیره نکند ممکن نشود او را تلبس بان مرتبهٔ معینه از حرارت - و هم چنین در جمیع حرکات * و اینکه گفتیم بخلاف صورت انقلاب است - چه میان صورت مائي و صورت هوائي مثلا صورت دیگر متوسط نیست که تلبس بان متصور شود *

و ارسطا طالیس در تعریف حرکت گفته - که حرکت کمال اول بالقوه است من حیث آنه بالقوه - و بیانش آنست که چون جسم فاقد حالتی بود که در قوه و امکان وی باشد حصول آنحالت برای وی - پس اگر آن جسم همچنین‌که فاقد آن حالت است طالب وی نیز نباشد - لا محاله این مرتبه کمال وی نبود بلکه نقص وی بود * و کمال وی نسبت بحالت مفقوده دو چیز بود - یکی حصول آنحالت و دیگری طلب حصول آنحالت و سلوک طریق وی - و شک نیست که ثاني مقدم است بر اول - پس کمال اول وی باشد از این حیثیت که بالقوه آنجسم است حصول آنحالت برای وی * وچون حرکت حصول حالتیست برای جسم بر سبیل تدریج - و جمیع حالات مندرج در تحت مقولات عشر - پس حرکت لا محاله در مقولات واقع شود - اما نه در هر مقوله * چه حرکت در مقولهٔ جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتي جسم است - و حرکت در ذاتیات جایز نیست - چه تمامیت شيء بذاتیات است * پس اگر ذاتي از ذاتیات شيء او را حاصل نباشد آن شيء آنشيء نخواهد بود - و چون

آتشیي آن شي باشد صادق نیست که آتشیي بسوی ذاتی خود حرکت کرده- و وقوع حرکت در مقولات عرض جایز است و در چهار مقوله از آن واقع *

اول مقولهٔ این - چون حرکت جسم از مکانی بمکانی - و این را حرکت اینیه گویند و حرکت مستقیمه نیز گویند *

دوم مقولهٔ کیف - چون گرم شدن آب - چه سخونت برای آب حاصل نیست و بتدریج حاصل میشود - و اینرا حرکت در کیف و استحاله نیز گویند *

سوم مقولهٔ وضع - و معنی حرکت در مقولهٔ وضع آنست‌که نسبت اجزای جسم بامور خارجهٔ از آن جسم متبدل شود - و جسم از آن وضع و مکان که دارد بیرون نرود - چون حرکت دولاب و حرکت چرخه - و اینرا حرکت وضعیه و حرکت مستدیره نیز گویند *

چهارم مقولهٔ کم - و معنی حرکت در کم آنست که جسم باقی باشد - و مقدار او متبدل شود یا بمقداری بزرگتر چنانکه در صورت تخلخل و در صورت نمو کردن جسم و یا کوچک‌تر - چنانکه در صورت تکاثف و در صورت ذبول که ضد نمواست - و این را حرکت کمیه گویند *

و اگر سوال کنند که وقوع حرکت کمیه در صورت تخلخل و تکاثف که زیاد شدن جسم در مقدار است بی زیاد شدن اجزاء جسم معقول است - اما در صورت نمو و ذبول که زیاد شدن و کم شدن مقدار است بسبب زیاد یاکم شدن اجزاء متصور نیست - چه جسم باتصال و انفصال منعدم گردد و جسمی دیگر با تشخص حادث شود - پس آنجسم بعینه باقی نماند که حرکت در کم تواند کرد * جواب گوئیم که جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوع است - آنچه متبدلست جسم بمعنی ماده است - و آنچه باقیست جسم بمعنی نوع است * مثلاً نهال نخلهٔ معینه در حالت نمو- از این حیثیت که فردیست از افراد نخل که نوعیست از جسم مطلق باقیست بالشخص - و از این حیثیت که فردیست از افراد جسم مطلق که مقوم و جنس نوع نخل است متبدلست

و غیر باقي بالشخص - بلکه هر لحظه شخصی از او متبدل شود بشخصی دیگر - و شخص نخله از این حیثیت که شخص نخله است باقیست و اصلا متبدل نشود - و اوست که موضوع حرکت کمیه است - و آنچه در قوام نخله معتبر است جسم مطلق است من حیث العموم لا من حیث الخصوص - و تبدل جزء هرگاه جزئیتش من حیث العموم باشد مستلزم تبدل کل نیست - و اما وقوع حرکت در سایر مقولات عرض بالذات متحقق نیست - بلکه در هر مقولهٔ دیگر که حرکتی واقع شود به تبعیت حرکت دریکی از مقولات اربع خواهد بود *

و بدانکه حرکت باعتبار متحرک منقسم شود بحرکت بالذات و حرکت بالعرض - حرکت بالذات آن بود که چیزیرا که موصوف بحرکت سازیم حرکت در واقع قائم باو و صفت او باشد - چون حرکت سفینه در دریا - و حرکت بالعرض آن بود که چیزی که موصوف باو بود آن حرکت قائم باو نبود بلکه قائم بمقارن و مجاور او بود - چون حرکت جالس سفینه بحرکت سفینه * و حرکت چون امریست حادث ناچار است او را از سببی و علتی - و علت حرکت نفس جسم من حیث انه جسم نتواند بود - و الا هیچ جسم در وقتی که مخلی بطبع باشد ساکن نبودی - و این خلاف واقعست - بلکه هر جسمی که متحرک بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت و نفس * چه از این حیثیت که تحریک منسوب باوست اگر مقارن شعور و اراده بود آنرا نفس خوانند چون مبدأ حرکت ارادی حیوانات - و الا طبیعت خوانند چون مبدا حرکت جمادات * و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را طبیعي گویند چون حرکت حجر بسوی سفل - و اگر مستفاد بود از خارج آن حرکت را قسری خوانند جون حرکت تیر بسوی هدف * و حرکت صادر از نفس را اراديي و نفساني گویند - پس حرکت باعتبار محرک منحصر بود در قسری و طبیعی و نفساني *

و از آنچه گفتیم معلوم شد - که فاعل در حرکات قسریه ذات قاسر نیست

بلکه طبیعت است - باعداد قاسر * و چون حرکت امریست تدریجي - و تدریجی ناچار بود که واقع شود در امر ممتد قابل قسمت - چه وقوع تدریج در مثل نقطه متصور نیست - و آن امر ممتد را که حرکت در او واقع شود مسافت گویند * و چون حرکت در چهار مقوله واقع است - پس مسافت نیز چهار جنس باشد - و حرکت در هر مقوله را مسافتی از جنس آن مقوله باشد * پس مسافت حرکت اینیه اینی باشد ممتد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر اینهای کثیره - و هر حدی که در او فرض کني اینی باشد بالفعل * و مسافت حرکت کیفیه کیفیتی باشد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر کیفیات کثیره - و هم چنین در سایر حرکات * پس هر مسافتی من حیث انها مسافة غیر قار الذات بود مانند حرکت * و فرقی در این معني میان مسافت حرکت اینیه و سایر مسافتها نبود - بلکه فرقي که هست آنست - که مسافت حرکت اینیه من حیث الذات با قطع نظر از وقوع حرکت در او قار باشد بخلاف سایر مسافات *

و از اینکه گفتیم روشن شد که حرکت را مقداریست که آنمقدار مقدار و اندازهٔ تدریج اوست - و آن مقدار لا محاله غیر قار است - بسبب آنکه تدریج غیر قار است و غیر مقدار مسافت است - چه مقدار تدریج واقع باشد در مقدار مسافت - پس نتواند که عین مقدار مسافت باشد * و ایضاً روشن شود که متحرک را در حالت حرکت دو معنی عارض شود * اول تدریج مقدر بمقدار مذکور که منطبق است برمسافت - و این معنی لامحاله امریست ممتد غیر قار - چه بودن جسم متحرک در حد دوم مسافت مثلاً جمع نشود با بودن او در حد اول - و این معنی را حرکت قطعی خوانند * و دوم بودن جسم متحرک در مابین مبدأ و منتهای مسافت - بحیثیتی که هر حدی که در مسافت فرض کنی که جسم متحرک باو رسد نتوانی گفت که جسم در آن حد حاصل است بالفعل - بسبب آنکه تا باو رسد از او در گذرد - و ظاهر است که این

معني - اعني كون الجسم بحيث كذا - اگر چه لازم دارد معني اول را - اما عين معني اول نيست بلكه مغاير است او را - اينرا حركت توسطی گويند * و مشهور اين است كه حركتی كه موجود است در خارج بمعني دوم است و معني اول در خارج موجود نيست - بلكه از ملاحظهٔ معني دوم در خيال امر ممتدی مرتسم شود كه آن حركت است بمعني اول * و تحقيق آنست كه حركت بمعني اول نيز موجود است در خارج - كه اگر موجود در ذهن بودی پس هراينه قار بودی نه غير قار - چه بودن جسم در حد دوم يا بودن در حد اول در ذهن لا محاله مجتمع است - و حركت توسطی ذو اجزائيست تا قار و غير قار تواند بود - پس حركت غير قار بر اين تقدير متحقق نشدی - و اين باتفاق باطل است *

و يكی ديگر از احوال مشتركهٔ اجسام زمانست - و زمان نزد جمهور امريست معلوم الانية مجهول الماهية - يعني همه دانند كه امری هست كه مبعّض است باوقات و مقدر است بساعات و ايام شهور و سنين - اما ندانند كه جوهر است يا عرض - مقدار است يا غير مقدار - موجود است يا موهوم * علما را در حقيقت آن اختلافست * جمهور متكلمين بر آنند كه زمان چون مكان امريست موهوم كه در وهم مقدر شود بامور مذكوره - و عدم مطلق را چنانكه قابل تقدرات وهميهٔ قاره دانند - كه خلا نزد ايشان عبارت از آنست - قابل تقدرات وهميهٔ غير قاره نيز دانند - و گويند زمان عبارت از آنست * و نزد ايشان خواه عالم موجود باشد و خواه نه - مكان و زمان متحققند بتحقق وهمي - و بطلان اين مذهب ظهوری دارد كه محتاج ببيان نيست * و حكما بر آنند كه زمان امريست موجود در خارج از مقولهٔ كم و مقدار حركت فلك اعظم - بيانش آنكه چون دو حركت فرض كنيم كه در اخذ و ترك باهم موافق باشند و در سرعت و بطؤ مختلف - لا محاله مسافت يكی بيشتر و ديگری كمتر * و همچنين دو حركت ديگر كه در اخذ موافق باشند و مسافت هر دو

مساوی و یکی سریع و دیگری بطی - لا محاله یکی زودتر قطع مسافت کند و یکی دیرتر * پس ناچار امری باید که در صورت اول موافقت اخذ و ترک و در صورت دوم موافقت اخذ و مخالفت ترک در آن امر متصور شود - و آن امر در مابین مبدأ و منتهای هرحرکت معینه - که واقع شود در مسافت معینه حقیقتی است که گنجایش دارد که در مملی امر معینه - قطع مسافت شود بیشتر از آن مسافت بحرکتی سریعتر از آن حرکت - و قطع مسافت شود کمتر بحرکتی بطی تر از آن حرکت * و این احوال مذکوره فی نفسها واقع است خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم - پس آن امر مذکور فی نفسه موجود باشد خواه ما اعتبار لزوم آن کنیم و خواه نکنیم - ، معنی موجود خارجی همین باشد - پس آن امر فی نفسه موجود باشد در خارج * و آن امر قابل قسمت و زیادتی و کمیست لذاته - چه هرحرکتی معین که در مسافتی معین واقع شود - اگر آن حرکت را بهمان سرعتی که دارد فرض کنیم که تا نصف آن مسافت باشد - هر آینه آن امر در مابین مبدأ آن حرکت و منتهای آن نصف مسافت اصف آن امر باشد در مابین مبدأ آن حرکت و انتهای وی تاخر مسافت - و هم چنین است حال در ثلث و ربع و سایر اجزائی که در مسافت مفروضه فرض کنیم - و نظیر این احوال است هر حالی که در هر ضعفی از اضعاف مسافت مذکوره اعتبار نمائیم * پس امر مذکور ذو اجزاء و ذو اضعاف باشد و اجزاء او باهم مجتمع نشوند - چه امکان حرکت از مبداء تا نصف مسافت - مثلا با امکان حرکت از نصف تا آخر مسافت جمع نشود - بلکه تا اول منتفی نشود ثانی موجود نگردد - پس آن امر مقدار غیر قار باشد - و نتواند بود که مقدار مسافت یا مقدار جسم متحرک باشد - چه مقدارآ نها قار است نه غیر قار * و نیز گاه باشد که مقدار مسافات و هم چنین مقدار متحرکات متفق باشند و آن امر مختلف - پس نتواند بود که عین یکی از آن مقادیر باشد - و چون عرض است نتواند بود که قائم بذات باشد - پس لا محاله قائم بموضوع

باشد - و قائم بموضوع بیواسطه یا بواسطهٔ عرضی قار نتواند بود - و الا لازم آید که خود نیز قار باشد - چه قیام غیر قار بموضوع قار محال بود - پس آنچه است که قایم بموضوع بواسطهٔ عرضی و هیأتی غیر قار باشد - و هیئات غیر قار حرکتست - پس مقدار حرکت باشد و قائم بموضوع حرکت بوساطت حرکت - و باید که مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود - که حرکتی سریعتر از او موجود نبود - تا هر حرکتی که باشد و بهر سرعتی که باشد در او واقع تواند شد - و آن حرکت فلک اعظم است - پس زمان مقدار حرکت فلک اعظم باشد *

و پیش از این گفتیم که هر حرکت را لازم است مقداری که اندازهٔ تدریج او باشد - و آن مقدار زمانست * پس زمان هم مقدار حرکت فلک اعظم است وهم مقدار سایر حرکات - اما مقدار حرکت فلک اعظم باین معنی که این حرکت موضوع زمانست و سبب او در زمان اندازهٔ او و قائم باو قیام العرض بالموضوع و مقدار سایر حرکات است - باین معنی که اندازهٔ آنها ست * و اندازه و پیمایندهٔ شيء لازم نیست که قائم بآن شيء باشد - مثلا مقدار ذراع هم اندازهٔ ذراع است و هم قائم باو - و اندازه و پیماینده ثوب است و قائم بثوب نیست *

و چون زمان مقدار حرکت است و حرکت عین تجدد و تغیر - پس هر چه تجدد و تغیر را بوجهی از وجوه در او راه نبود - یا تجدد متجددات قیاس با او واقع نبود - هر آینه از وقوع در زمان بری باشد * و از این جهت است مقولهٔ متی - نیز چون مقوله این و مقولهٔ وضع بلکه چون اکثر مقولات مخصوص بجسمانیات باشد و مجردات محضه و روحانیات صرفه از نسبت بزمان و اکثر مقولات منزه باشد *

فصل یازدهم

در دیباچهٔ فصول مذکوره

دانسته شد که عالم اجسام بر دو گونه است - یکی عالم فلکیات - و دیگری عالم عنصریات - و خدای تعالی فلکیات را موثر آفرید و عنصریات را متاثر *

مادهٔ فلکي باستعداد ذاتی قابل هر صورتی که در بدو فطرت شده از او مفارقت نکند و قابلیت تاثر از جسم دیگر در او نبود - و اورا تغیر از استعداد ذاتي فطری استعدادی و قابلیتی دیگر کسبی طاري نباشد - و از این جهت است که کون و فساد در فلکیات نبود بخلاف مادهٔ عنصری - که اورا قابلیتی غیر محصور دادهٔ - و استعدادات وی متجدد و متغیر باشد - و بهر استعدادی قبول صورتی کند - و عالم عناصر عالم کون و فساد باشد * وجمیع تجددات و تغیرات که در این عالم واقع شود همه از تاثیر افلاک و تابش کواکب بودهٔ * وچون فلکیات همیشه در حرکتند - و اوضاع ایشان قیاس بعنصریات مختلف - و تاثیر ایشان بوساطت اوضاع - لهذا تاثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب مکان وهم بحسب زمان - کل ذلك تقدیر العزیز العلیم * وچون مادهٔ هیچیک از فلکیات مستعد غیر صورتی که دارد نیست - پس هیچ مادهٔ در فلکیات مشترک میان صور متعددهٔ نبود بخلاف مادهٔ عنصریات که مستعد و قابل صورتی بعد صورتی است ماشا الله * ومادهٔ هر عنصری قابل صورت عنصر دیگر باشد - پس مادهٔ عناصر مشترک باشد میان جمیع صور عنصریات - و از این جهت است که حکما حکم کردهٔ اند که مادهٔ عناصر واحد است و مادهٔ فلکیات متکثر بحسب تکثر صور * وچون در فلکیات کون و فساد نیست

باب دوم

از مقالهٔ اول

در بیان روح و قوتهای آن و شرح حال سایر جواهر مجرده از عقول و نفوس



فصل اول

مغایرت نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد آن

در اول این کتاب بیان کردم مغایرت نفس ناطقه را با بدن و اجزای بدن - و در این موضع بجهت تأکید این معنی گوئیم هر عاقل که ملاحظه نماید داند که آنچه باو اشاره میکند به انا در لغت عربی و به من در زبان فارسی مغایر است لا محاله با بدن در جمیع اجزای بدن از اعضای ظاهر و باطن - چه بهر کدام از بدن و اجزای بدن اشاره کند بلفظ هو و امثال آن - و بالضروره مشار الیه به انا غیر مشار الیه به هو باشد - و مراد از روح و نفس ناطقه همان مشار الیه است به انا - پس نفس ناطقه غیر بدن و اجزای وی باشد * و از این بیان روشن شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است - چه لفظ انا لا محاله اشاره

بخود باشد انسان را - پس خودي انسان بنفس ناطقه باشد و بس - و بدن آلتي باشد مر او را * و ايضاً انسان از بدن و جميع اجزاء بدن غافل تواند شد - و از خود غافل نتواند شد - حتی در خواب و بیهوشي - پس انسان غير بدن و اجزاء بدن باشد * و ايضاً انسان هر عضو از اعضاي بدن را بحواس ادراک کند - و ادراکش مر خود را بهيچيک از حواس نباشد - پس انسان غير بدن باشد * و ايضاً زيد در سن شيخوخت مثلاً بيقين داند که خودي او - يعني آنچه از او مشار اليه است به انا - همانست که در سن طفوليت بود و شخصی ديگر نشده - و حال آنکه جميع اعضای بدن و عوارض آن متبدل شده - پس خودي او بچيزی ديگر باشد *

اما تجرد نفس ناطقه - يعنی بيرون بودن او از حيز زمان و مکان و وضع و قبول اشارهٔ حسی - بيانش آنست که انسان تصور کند مفهوم کلي را که مطابق است بافراد کثيرهٔ موجودهٔ در خارج - يعني محمول شود بر هر فردي از آن افراد - و متحد باشد باو بحيثيتي که توان گفت هو هو - و هيچ موجودي خارجي که متعين باشد بتعيّن مخصوص از اين و وضع و نظاير آن محمول بر غير بطريق مذکور نشود - پس مفهوم کلي موجود در خارج متعين بتعيّن مذکور نتواند بود - بلکه موجود باشد بطريق وجود مجردات - خواه قائم باشد بذات خود چنانکه مذهب افلاطونست و صور افلاطونيه عبارت از اين صور کليه - و خواه قائم بمجردی ديگر چنانکه مذهب ارسطاطاليس است * و بهر تقدير معلوم شدن او مر نفس را - يا بقيام آن مفهوم است بنفس - يا بحضور من عند النفس * پس اگر بقيام باشد تجرد نفس ثابت شود - چه اگر نفس مادي باشد و متعين بتعين مذکور لا محاله هرچه قائم باو باشد و متعين بتعين مذکور باشد کلي نتواند بود - و اگر بحضور باشد باز تجرد نفس محقق شود - چه اگر مادي باشد حضور مجرد يعني مفهوم کلي نزد او صورت نبندد - چه حاضر شدن مجرد نزد مادي لازم دارد متخصص شدن مجرد را بتخصصات ماديه-

و لازم آید که مجرد مادي شود و این محال است * و قطع نظر از محالیت مادي شدن مجرد لازم آید که در یکوقت هم مادي باشد و هم مجرد - چه در وقت قیام بنفس متصف باشد بکلیت - و اجتماع متقابلین لازم آید که بطلانش ضروریست - پس نفس ناطقه مجرد باشد * و بر تجرد نفس ناطقه از براهین و شواهد نقلي و قرائي دلایل بسیار است * و چون دلیل مذکور بتقریري که ما کردیم محکم ترین و واضح ترین دلیلهاست - و از افادهٔ یقین بغیر از قصور استعداد یا قلت تامل مانعي ندارد - بهمین اکتفا نمودیم * زنهار در فهم تجرد نفس ناطقه اهمال و تقاعد روا نداری و بسخن اهل غرور و ارباب جهالات مغرور و فریفته نشوی - که معرفت نفس ناطقه کلید معرفت و فتح الباب جنت و آخرتست - و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود متحقق بحقیقت انسانیت نتواند شد *



فصل دوم

در علم نفس بذات خود و ماسوای خود از کلیات و جزئیات مجرده و مادیه

علم نفس ناطقه بماسوای خود بر دو گونه بود * یکی علم بجزئیات مادیه - خواه محسوسه - و در آن محتاج باشد به آلتی چون دیدن مبصرات ببصر و شنیدن مسموعات بسمع و بوئیدن مشمومات بشامه و چشیدن مطعومات بذائقه و سودن ملموسات بلامسه - و این محسوسات را صور گویند * و خواه موهومه - و آن معاني است که متحقق است در محسوسات از این حیثیت که متحقق است در محسوسات - چون عداوت زید و محبت عمرو - و ملائمت و منافرت در جزئیات محسوسه - و امثال این معاني را موهومات گویند * و نفس در ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیگر که آنرا قوۀ واهمه گویند - و این قسم از علم نفس را ادراک خوانند - و ادراک صور را در وقت حضور مادۀ آنصور احساس و در وقت غیبت خیال - و ادراک معاني محسوسه را توهم گویند * و یکی دیگر علم بمعقولات - خواه بذوات مجرده - و خواه مفهومات کلیه - و این قسم علم را نطق و تعقل خوانند * و نفس در این علم محتاج نباشد بالتي - چه صور معقولات که لا محاله مجرد است از کم و وضع و سایر لواحق مادیه قائم تواند شد بذات نفس مجرده و مانعي از قیاس نیست - و بجهت علم بشيء قائم بودن صورت شيء بذات عالم کافی است * و اما صور محسوسه اگر چه از بعضی لواحق ماده مانند وضع و لواحق آن مجرد است - چه مطلق

ادراک بی نوعي از تجرید صورت نه بندد - اما چون از بعضی دیگر مانند کم و شکل و لواحق آن مجرد نیست - پس محلش نتواند بود مگر چیزی که خالی از مقدار و مانند آن نباشد - و آن لا محاله آلتی باشد جسمانی - و آن روح بخاریست که سپرده شده بقدرت الهي در عصبهٔ عضوی که برای هر نوع از ادراک مهیا شده مانند بصر و سمع و غیر ذلك * پس آلت ادراک هر نوع از مدرکات روح بخاري مخصوص بود در عضوی از اعضای مخصوصه باعتبار فیضان قوتی از نفس بآن روح و آن اعضا را نیز آلات ادراک گویند *

و ایضا علم نفس بر دو وجه دیگر بود حصولي و حضوري * و علم حصولي علم نفس است بشی بواسطهٔ قیام صورت آنشی بنفس - چون علم نفس بکلي طبيعي انسان - مثلا که در ضمن افراد در خارج نفس موجود است - وبان اعتبار موصوف بکلیت نیست مگر بقیام صورتي از آن کلي طبیعي بنفس که آن صورت بآن اعتبار متصف شود بکلیت وکلي عقلی باشد * وعلم حضوري علم نفس است بشی بواسطهٔ حاضر بودن آنشی بعینه نزد نفس بی وساطت صورتي از آن - چون علم نفس بنفس صورت معقلهٔ انسان که قائم است بنفس - که علم نفس بآن صورت از آن حیثیت که آنصورت است بنفس آن صورت بود نه بصورتي دیگر منتزع از آنصورت - و الا علم بصورت ثانیه نیز محتاج بودي بصورت ثالثه و هکذا الی غیر النهایة * وسبب علم حضوري دو چیز است که مناط هر یکی است - یکی قائم بودن بعین معلوم بعین عالم چنانکه در صورت معقولهٔ مذکورة * و دیگری حاضر بودن ذات معلومه نزد ذات عالم بسببی از اسباب حضور که آن سبب غیر قیام باشد - چون بودن ذات معلول نزد ذات علت که سبب حضور در آنجا محض علامت علیت و معلولیت است - و مناط علم در این هر دو سبب فی الحقیقت یکچیز است که آن حضور است * و هر حضور دو معنی معتبر است - یکی مغایرت حاضر با من حضر عنده - و یکی عدم غیبت * و ظاهر است که مناط

علم مغایرت نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد و بس * پس هر جا که عدم غیبت متحقق شد علم متحقق باشد * و علم نفس بذات خود از این نوع باشد - یعني علم حضوری باشد که مناط آن عدم غیبت محض باشد - چه شيء هرگاه مجرد باشد از ذات خود غایب نتواند شد بخلاف الشيء مادي که بسبب محفوف بودن بعوارض مادیه گویا از ذات خود غایب است - چه عوارض مادیه بنابر آنکه بسبب انفعال ماده عارض شود دخل در ذات شيء مادي کند و سبب حجاب شود * پس در صورت علم نفس بذات خود عالم و علم و معلوم هر سه متحد باشند - چه در علم حضوری عین علم معلوم باشد - و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم * و مغایرت این هر سه باهم بالاعتبار باشد - چه ذات نفس باین اعتبار که ذاتیست که منکشف است بر او چیزی که او عین ذات خود باشد عالم است - و باین اعتبار که او منکشف است بر چیزی که او عین خود باشد معلوم است - و باین اعتبار که بخود منکشف است علم است - چه علم صورت شئ باشد که آن شئ بآن صورت منکشف شود نزد عالم * پس هرگاه ذات شئ بخود منکشف باشد نه بصورت - ذات او کار صورت کند - و چنانکه صورت شئ علم باوست ذات این شئ نیز علم بذات خود باشد *

فصل سوم

در قواي حيوانيه و نباتيه

نفس ناطقه را قوتهاست که در آن قوتها نفوس حيوانيه نيز با او شريکند - و قوتهاى ديگر هست که نفوس حيوانيه و نباتيه هر دو با او شريکند - صنف اول را حيوانيه و صنف دوم را نباتيه گويند * اما حيوانيه بر دو گونه است مدرکه و محرکه * اما مدرکه ده قوة است پنج در ظاهر و پنج در باطن *

اما پنج در ظاهر * اول قوت باصره است - و آن قوة ايست که حامل آن روحيست که در مجمع النورين است - و مراد از مجمع النورين موضع ملاقات دو عصبه مجوفه است که از چپ و راست مقدم دماغ رسته شده بهم ملاقات کنند بحيثيتى که تجويف هر دو در موضع ملاقات يکى شود - و بعد از ملاقات منعطف شده آنکه از طرف راست رسته بحدقهٔ راست و آنکه از طرف چپ رسته بحدقهٔ چپ آيد - و باين قوة ادراک کند نفس جميع لونها و ضوئها را بالذات - و جميع اشيأ ملونه و مضيئه را بالعرض * و علما را خلاف است در اينکه مدرک بالذات عين ذات مرئيست يا صورتى از او که منطبع شود در جليديه - و بوساطت آن در مجمع النورين - بلکه در حس مشترک * مذهب دوم معروف است بمذهب طبيعيين - و اين مذهب مختار ارسطو و ابى‌نصر و ابى‌على و جمهور مشائين است - و مذهب اول مختار غير ايشانست * و ايشان دو گروهند - جمعى قايلند بخروج شعاع بصري از بصر بر شکل مخروطى که رأسش در مرکز بصر باشد و قاعده‌اش منطبق بر سطح

مرئی - و تابش این شعاع بر مرئی سبب انکشاف وظهور ذات مرئی گردد نزد نفس ناطقه - و این مذهب معروفست بمذهب ریاضیین * و جمعی دیگر قائل بخروج شعاع نیستند - بلکه گویند هوائی مابین رائی و مرئی متکیف گردد بکیفیت شعاعی که در بصر است - و سبب انکشاف ذات مرئی شود - و حجج و مناقضات صاحبان مذاهب طولی دارد که در ذکر آنها چندان نفعی نیست * و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است - و دور نیست که خروج شعاع بهیأت مذکوره رمزی باشد بتصویر و تمثیل مقابله که شرط رویتست *

دوم سامعه - وآن قوتیست که حامل آن روحیست که در عصبهٔ مفروش در مقعر صماخ است - و نفس باین قوه ادراک کند جمیع اصوات را - و صوت کیفیتی است که حادث شود در هوا بسبب تموجي که حاصل شود از برخوردن دو چیز بهم از روی عنف - و یا از جدا شدن دو چیز از هم بطریق عنف بشرط مقاومت هر دو بهم - و آن تموج مخصوص تا در هوا باقي باشد صوت موجود بود - و چون آن تموج مستمر شود تا بهوای راکه در صماخ و منتهي شود بمقعر صماخ که عصبهٔ مذکوره مفروش است در او - صوت متادی شود بقوتی که سپرده شده بروح آن عصبه و مدرک نفس گردد *

سیم شامه - و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در دو زائده شبیه بسر پستان که در خیشوم از مقدم دماغ رسته شده ساریست - و نفس ادراک کند باین قوت جمیع روایح را بسبب وصول هوای متکیف بکیفیت رایحه بخیشوم * و بعضی گویند بسبب وصول بخار منفصل از ذی رایحه بمخالطت اجزای هوائي بسوی شامه * و بعضی گویند بسبب تاثیر ذی رایحه در شامه بدون تکیف و تبخر اجزا - و اقرب مذهب اولست *

چهارم ذائقه - و آن قوتیست که حامل آن روحي است که در عصبهٔ جرم لسان ساریست - و نفس باین قوه ادراک کند جمیع طعومرا بواسطهٔ رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیت طعم - و یا مخلوط باجزاء ذی طعم - علی اختلاف کما مر فی الشامه *

پنجم لامسه - و آن قوتیست که حامل آن روحیست ساری در اکثر اعضا - و نفس ادراک کند دین قوه جمیع کیفیات ملموسه را - مثل حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت و ملاست و لینت و صلابت و ثقل و خفت * و بعضی گویند لامسه یک قوتست که نفس بآن قوت واحده ادراک اضداد مذکوره کند - و بعضی گویند قوتهای متعدده است که بهر قوتی جنسی از تضاده‌را ادراک کند *

اما پنج حس باطن * اول حس مشترکست - و آن قوه ایست در مقدم بطن اول دماغ که متعدی شود بسوی او - و مرتسم شود در او جمیع صور محسوسه بحواس ظاهره - و این قوه را تشبیه کرده‌اند بحوضی که از پنج جدول آب در او ریخته شود - و حواس ظاهره را جاسوسان این قوه گفته اند که هر کدام هر چه بیابند خبر باو رسانند * و دلیل بر وجود این قوه و مغایرتش با حواس ظاهره اجتماع صور محسوسات است - و حضور آن صور با هم در مدرک واحد نه در مدارک مختلفه معلوم است بوجدان بحیثیتی که قابل تشکیک نیست - چه هر که حکم کند باینکه هذا الاحمر حلو - صورت حمرت و صورت حلاوت را در مدرک واحد مجتمع بیند و تجویز نکند بودن صورت حمرت را در باصره و صورت حلاوت را در ذائقه * دلیل دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن در قطرهٔ نازله است خط مستقیم و در شعلهٔ جواله خط مستدیر - و نتواند بود مگر آینکه صورت قطره و شعله در هر حدی از حدود مسافت که بنصر در آید و از بصر بحس مشترک مرتسم شود مکثی کند تا مرتسم شدن صورت در حد دوم مسافت و هم چنین - تا صورتها در حس مشترک متتالی شوند - و چنان پنداشته شود که همه در باصره مرتسمند - و حال آنکه در باصره مرتسم نتواند شد مگر مقابل - و در وقت زوال مقابلهٔ مخصوصه ارتسام صورت مقابل ممتنع باشد * دلیل دیگر مشاهدهٔ مبرسمین است اشخاصی را که البته در خارج موجود نیستند بطریق رویت و مشاهدهٔ حسیه نه بطریق تخیل - چه فرق میان دیدن

و تخیل نه آنقدر است که مشتبه تواند شد - پس صورت آنها در حس مشترک باشد - و از این دلیل توان دانست که ابصار بلکه جمیع احساسات باعتبار ارتسام صور در حس مشترک باشد نه تنها در حواس *

دوم خیال - و آن قوتی است در مؤخر بطن اول از دماغ که حفظ کند و نگاه دارد جمیع صور مرتسمهٔ درحس مشترک را - پس این قوهٔ حافظهٔ حسن مشترک باشد - و وجود این قوه ظاهر است از بقای صور باعدم احساس بآن صورت - و مغایرت وی با حس مشترک نیز ظاهر است - چه ادراک صور در حس مشترک مشاهده باشد نه تخیل* دلیل دیگر بر مغایرت قوتین تحقق فرق است میان حالت ذهول و حالت نسیان - چه ذهول آنست که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک - و لهذا بمجرد التفات نفس بی احساس جدیدی بیاد آید - و نسیان آنست که صورت از خیال نیز محو شود و بیاد نیاید مگر باحساس جدیدی* اگر گویند تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد با وجود صورت در حس مشترک- و نسیان زوال صورت بود از حس مشترک- لهذا محتاج باحساس جدید باشد* جواب گوئیم- اگر چنین بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی - و حال آنکه عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد - چه نفس همیشه در حالت هوش و بیداري متوجه ظاهر است مگر بر سبیل ندرت - و توجه نفس بظاهر نتواند بود مگر از راه حس مشترک که مجمع و مورد حواس ظاهر است - پس هرچه در حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد *

سیم وهم - و آن قوتیست در مأخر بطن اوسط دماغ که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات باو حاصل شود - چون عداوت جزئیه که گوسفند از گرگ ادراک کند و سبب فرار او شود - و چون محبت جزئیه که بره از مادر خود ادراک کند و سبب میل باو شود * و مراد از معانی آن است که بحواس ظاهر مدرک نشود - و مقابل اوست صور که بحواس ظاهر مدرک شود * و شک

نیست که این معانی مدرک شوند و نفس بذات خود ادراک آن نتواند کرد - چه ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات بی ادراک محسوسات نتوان کرد - و نفس ادراک محسوسات بی آلت نتواند کرد * وحس مشترک نیز ادراک نتواند کرد - چه حس مشترک ادراک نکند مگر چیزها که حواس ظاهره ادراک تواند کرد پس لابد است از قوتی که ادراک معانی جزئیه باو حاصل شود * اگر گویند محبت زید مثلا نیست مگر مفهوم محبت کلی مضاف بزید - و بسبب اضافه بزید جزئی شده - پس تواند بود که مدرک معانی جزئیه نیز نفس باشد بذات خود باین طریق که مضاف حاصل باشد در نفس و مضاف الیه در آلت پس محتاج بقوۀ واهمه نباشد * جواب گوئیم که اگر معانی جزئیه مفهومات کلی بودی که جزئیتش بمحض اضافه بودی هرآینه حیوانات عجم که فاقد نفس ناطقه اند مدرک معانی جزئیه نبودندی - بلکه جزئیت معانی جزئیه بمقارنت صور جزئیه است - پس نتواند که مرتسم شود مگر در محلی که صورت نیز در همان محل مرتسم تواند شد *

چهارم حافظه - و آن قوتیست در مقدم بطن اخیر از دماغ که حفظ معانی جزئیه کند - و نسبتش بوهم چون نسبت خیال است بحس مشترک * وهم چنانکه مدرک معانی غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر حافظ صور است - و چنانکه حفظ صور غیر مدرک صور است - حافظ معانی نیز غیر مدرک معانی است - چه ادراک معانی در وقت مشاهدۀ صور غیر تذکر معانی باشد در وقت تخیل صور - چنانکه وجدان صحیح حاکم است بدان *

پنجم متخیله - و آن قوتیست در مقدم بطن اوسط از دماغ که ترکیب کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی - و تفصیل کند بعضی را چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان ذی جناحین یا انسان بلا راس - یا تخیل کردن چیزیرا صاحب طعمی که در واقع ندارد - یا خالی از طعمی که در واقع دارد - و یا تصور کردن دوست را غیر دوست - و دشمن را غیر دشمن - الی غیر ذلک *

و مغایرت این قوه با قوتهای مذکوره بغایت ظهور دارد* و این قوه را هرگاه عقلا استعمال کنند در مدرکات خود بضم بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب ادله و قیاسات- مفکره خوانند *

و اما قوهٔ محرکه منقسم شود بباعثه که آنرا شوقیه نیز گویند و بفاعله * و باعثه قوتیست که هرگاه مرتسم شود در خیال صورت امری که مطلوب باشد حصول وی و یا مطلوب باشد دفع وی باعث شود قوهٔ فاعله را بر تحریک اعضا- پس اگر باعث بر تحریک بجهت طلب امر مطلوب الحصول باشد قوهٔ شهویه خوانند - و اگر بجهت دفع امر مهروب عنه باشد قوهٔ غضبیه خوانند * و فاعله قوتیست که عضلات و ادوات تحریک را مهیای تحریک گرداند بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن *

اما صنف دوم از قوی را - اعنی قوای نباتیه که آن را طبیعیه نیز گویند - قوهٔ مبدأ اثر گویند - پس اگر مقارن شعور و اراده بود نفسانیه و الا طبعیه خوانند * اصول این قوی سه است - غاذیه و نامیه و مولده - و احتیاج بدو قوهٔ اول بجهت تکمیل شخص است و بقوهٔ ثالثه بجهت بقای نوع * اما غاذیه قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی گرداند تا بدل ما یتحلّل شود - چه اجزای بدن چون رطب است و بسبب حرارت غریبه و غریزیه همیشه در تحلل و گدازش - اگر هر چه بتحلیل رود بدل نیابد بقا و کمال شخص متصور نشود * اما نامیه قوتي است که اجزای غذا را که از بدل زیاد باشد بر اجزای مغتذی داخل گرداند بوجهی که مقدار مغتذی در اقطار ثلثه زیاد گردد زیاد شدني که در اجزاء اصلیه باشد - و آن اعضائیست که متولد شود از نطفه یا چیزی که بجای نطفه باشد کالعظام و الاعصاب و الرباطات و غیر ذلك - و نمو عبارت از این بود - و زیادتي که در اعضای غیر اصلیه بود و آن اعضائیست که متولد شود از خون کاللحم و الشحم و السمن و آنرا نمو نخوانند سمن و فربهی گویند - و مقابل نمو را ذبول و مقابل سمن را هزال خوانند * اما مولده

مرکبست از دو قوه - یکی زیادتی غذا را بعد از هضم رابع منی گرداند - و دیگری مهیا کند هر جزئی از اجزاء منی را از جهت قبول صورت عضوی از اعضا - و لابد است از قوتی دیگر بجهت تصویر هر جزوی از اجزاء منی که مستعد شود بجهت صورت عضوی از اعضا و آنرا قوهٔ مصوره خوانند * و چون صور اعضا مشتمل بر منافع و حکم و مصالح بسیار است - چنانکه در فن تشریح مبین شده - و صدور آنها بدون کمال مرتبهٔ علم و شعور ممکن نیست - لهذا محقق طوسي قدس سره نفی قوهٔ مصوره نموده و صدور افاعیل محکمه متقنهٔ مذکوره را از قوهٔ طبیعیهٔ عدیم الشعور ممتنع شمرده * و بعضی دیگر از علما نفی قوی بالکلیه نموده اند - و افاعیل منسوبه بقوی را اسناد بملائکه کرده اند * اینها هیچکدام در کار نیست - چه با قول بوجود صانع حکیم علیم که همه موجودات و موثرات مستند باویند عجب نیست اعطای قوتی و خاصیتی هر طبیعت را کند که صدور افعال محکمهٔ متقنه از او بواسطهٔ آنقوت و خاصیت ممکن گردد - و وجود علم و حکمت در مبدأ اول کافیست - و تحقق آن در هر مرتبه از مراتب وسایط لازم نیست * و صدور این افعال از ملائکه مقدسه بدون وساطت این قوه بلکه بمباشرت آن ذوات مقدسه مر این افعال را که اکثر آنها خالی از خساستی نیست بسیار عجیبتر است از اسناد این افعال بقوای طبیعیه بتدبیر و تسخیر صانع حکیم خبیر - و قبول این نزد عقل اقربست از ادعای آن بمراتب کثیره * و از آنچه گفتیم معلوم شد که فعل قوهٔ نامیه و مولده هر دو موقوفند بفعل قوهٔ غاذیه - پس غاذیه خادم باشد مر هر دو را - و فعل غاذیه نیز موقوف است بافعال قوای اربع که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند - و اینها را خوادم غاذیه گویند *

فصل چهارم

در ذکر قوتین نظری و عملی و بیان مراتب نفس ناطقه درین هر دو قوه

قوای مذکوره مشترک بود میان انسان و غیر آن * و نفس ناطقه را دو قوهٔ دیگر هست که مخصوص باوست * یکی قوتی که باو مهیای ادراک معقولات بود بنظر و فکر - و آن قوه بعینها جهت تاثیریست که نفس را نظر بمافوق خود که مبادي عالیه اند حاصل است - که بدان جهت از ایشان قبول فیضان صور علمیه کند - و آنرا قوه نظریه و عقل نظری خوانند * و دیگری قوتي که باو مهیای مزاولت افعال و اعمال شود که متادی بغایات و مصالح عقلیه تواند شد - و آن بعینها جهت تاثیریست که نظر بماتحت خود که بدن و قوی و آلات بدن باشد ویرا حاصل است - تا کماینبغي تدبیر بدن بنا بر حاجتش بمادهٔ تواند کرد - و آنرا قوهٔ عملیه و عقل عملي گویند *

و پیشتر دانستي که نفس ناطقه اعنی جوهر مجرد متعلق باجسام اگرچه بحسب ذات مجرد است از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است - و مراد از فعل جمیع اموریست که از نفس آید - خواه فعل و تاثیر باشد - و خواه قبول و انفعال * پس نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد بماده * اما در ادراکات جزئیه حاجتش بماده و آلت دانسته شد * و اما در ادراک عقلی کلی - بسبب آنکه تا نفس ادراک جزئیات نکند مفهومات کلی براي او حاصل نشود - و مفهومات کلیه اگر چه در نفس مرتسم شود نه در الت - اما آن مفهومات از مطالعهٔ صور محسوسهٔ حاصله در آلات در ذات نفس

در اید - پس نفس پیش از تعلق بدن نه فاعل تواند بود و نه عاقل - و هم چنین بعد از تعلق و پیش از استعمال آلات خالی از جمیع صور ادراکیه و تحریکات ارادیه باشد - و بعد از استعمال آلات صور جزئیه در آلات حاصل شود - اما هنوز از صور کلیه خالی بوده باشد تا وقتی که تمیز ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در جزئیات مدرکه او را حاصل شود - و نفس را در این مرتبه (اعنی بعد از تعلق و قبل از حصول تمیز مذکور که نیست او را در این مرتبه بجز قابلیت صور معقوله) عقل هیولانی گویند بسبب مشابهتی که با هیولانی اولی دارد - چه ذات نفس در این مرتبه از جمیع صور علمیه خالی و قابل جمیع صور باشد - چنانکه هیولی در حد ذات خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه خالی است و قابل است مر جمیع صور را * و گاه باشد که اطلاق عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند - چنانکه بر نفس در این مرتبه و هم چنین در سایر مراتب - و بعد از حصول تمیز مذکور نخست چیزی از صور علمیه که در ذات نفس مرتسم شود صور مفهومات کلیه است که از تمیز ما به الاشتراک محسوسات جزئیه بالضرورة بمجرد تعدد و تکرر مشاهدات حاصل شود - چون صورت حرارت کلیه و برودت کلیه الی غیر ذالک * و هم چنین صور احکام کلیه که از تکرر مشاهده احکام جزئیه حاصل شود - چون صورت حکم کلی النفی و الاثبات لا یجتمعان و غیر ذالک - و اینها علوم ضروریه باشند * و نفس را در این مرتبه که علوم ضروریه ویرا حاصل شده باشد - اما هنوز از علوم نظری چیزی حاصل نکرده بود - بلکه بسبب حصول ضروریات بالفعل استعداد انتقال بنظریات ویرا بالفعل حاصل شده باشد - نفس را در این مرتبه و یا نفس این مرتبه را عقل بالملکه گویند - بسبب رسوخ یافتن استعداد انتقال - چه ملکه کیفیت نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس - و پیش از رسوخ یافتن حال گویند * و چون نفس تحصیل نظریات کند و بمرتبهٔ رسد که هرگاه خواهد استحضار نظریات مکتسبه تواند کرد بسبب آنکه نظریات ویرا مخزون شده باشد - نفس را در این مرتبه یا

نفس این مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجاز - چه معقولات مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهد نباشد بلکه در خزانه باشد - اما گویا که بالفعل شده - بنابر آنکه بغایت قریب بفعل شده - و در این مرتبه با آنکه جمیع معقولات نفس را حاصل شده - اما همه مشاهد او و حاضر در پیش او نیستند بسبب شغل و التفاتی که نفس را بغیر معقولات از امور بدن هست * و چون بمرتبهٔ رسد که بسبب عدم اشتغال مذکور همه معقولات مشاهد نفس باشند و هیچگونه حجابی از ملاحظهٔ معقولات نباشد - نفس این مرتبه را یا نفس را در این مرتبه عقل بالمستفاد خوانند - بنابر آنکه بافادهٔ عقل فعال که مخرج کمالات نفس است از قوه بفعل حاصل شده * و این مرتبه مر نفس کامل در علم و عمل را بعد از مفارقت از بدن حاصل شود - آیا با وجود تعلق بدن نیز حاصل تواند شد یا نه - خلاف است علما را در این * بعضی بر آنند که احیاناً تواند شد کالبروق الخاطفه - و این مرتبه غایت کمال قوهٔ نظری باشد * پس نفس را در تحصیل کمال قوهٔ نظری چهار مرتبه باشد - یکی نفس کمال و آن عقل بالمستفاد بود - و سه دیگر استعداد - چه کمال استعداد قریب و بعید و متوسط شود * قریب عقل بالفعل - و متوسط عقل بالملکه - و بعید عقل هیولائي * و این مراتب اربعه مر نفس را چنانکه نظر بجمیع معقولات متصور شود نظر بهر مسئله مسئلهٔ نیز حاصل باشد - و عقل بالمستفاد اگر چه متاخر باشد از عقل بالفعل در بقا اما مقدم باشد در حدوث - چه معقول تا حاصل نشود و تکرر مشاهده واقع نشود مخزون نتواند شد * این بود مراتب استکمال نفس بحسب قوهٔ نظری *

مراتب قوهٔ عملی - آن نیز چهار است * اول تهذیب ظاهر - و آن حاصل شود باستعمال شرایع الهی و امتثال اوامر و امتناع از نواهي * دوم تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق ذمیمه و آراسته شدن بشیم حسنه و صفات کریمه و نفی کردن از خاطر هرچه را شاغل بود از توجه بعالم ملکوت تا میسر شود اتصال بمبادی عالیه و مجردات عقلیه * سوم ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت *

چهارم مقصود گردانیدن نظر را بعد از حصول ملکهٔ اتصال بملاحظهٔ عظمت و جلال الهی و مطالعهٔ انوار جمال ربانی بحیثیتی که همه قدرتهای قادرین را مضمحل در جنب قدرت کاملهٔ الهی بیند و همهٔ علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند و همه وجودها و کمال موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید - و این مرتبه کمال مراتب قوهٔ عملیست * و چون انسان باین هر دو کمال نظری و عملی آراستهٔ شد انسان کامل عبارت از او باشد * و این مرتبه اعنی جمع بین الکمالین است که حکمای الهیین سعادت حقیقی خوانند - و این است بهشت حقیقی و جنت عدن که برای متقین مهیا شده - و آدمی باید که همت بلند دارد و از این مرتبه نظر طمع برندارد و بصعوبت آن متعجب نشود - که حق سبحانه و تعالی بلطف تکلیف و وضع شرایع این راه را اسان کرده - و همه بندگان را باین سعادت عظمی خوانده - و بالجمله ایمان بوجود این مرتبه و بامکان آن از مقومات انسانیست و مقدمات سعادتست *

از ایشان نیستی میکو از ایشان * پریشان نیستی میکو پریشان

فصل پنجم

مناسبت نفس ناطقه با بدن و بیان آنکه مجرد چگونه صورت نوعیهٔ نوع مادي جسماني تواند شد

بدانکه اگرچه نفس ناطقه جوهریست مجرد روحاني و بدن جسمیست کثیف هیولانی - و مابین تجرد و هیولا نیت و تروح و جسمانیت غایت بعد و نهایت منافات واقع و ثابت است - لیکن آنقدر مباینت و دوری عظمی که پنداشته میشود میان نفس و بدن واقع نیست - بلکه نهایت قرب و مناسبت واقع است بحیثیتي که منجر باتحاد شده * دلیل اتحاد آنکه نزد محققین هر طایفه از علماً بوضوح پیوسته که در بدن با کثرت قوی و آلات ادراک مدرکي نیست مگر نفس - و توهمي که جمعي کرده اند که مدرک جزئیات نیست مگر قوی - در نهایت اضمحلال و بطلانست * و هر که تامل نماید و رجوع بوجدان خود کند بیقین داند که مدرک و حاکم در ولایت بدن او نیست مگر یکی - حتی نزاع و معارضه که در میان قوای شهوت و غضب و عقل و اندیشهای مختلف بیند - داور و میانجي کن و حاکم و رافع نزاع و خصومت نه بیند مگر یکی را - و آن یکی همانرا داند که خودی خود را بآن داند - و اشاره بلفظ انا بسوی وی کند * و هم چنین نزد محققین ثابت شده که لذت و الم راجعند بادراک - چه لذت نیست مگر ادراک امری که ملائم و لذیذ باشد - و الم نیست مگر ادراک امري که نا ملائم و موذي بود * دلیل بر این آنکه اگر کسی استعمال مستلذ کند و یا موذی و منافری باو بر خورد و او غافل باشد

و مشغول فکری و اندیشهٔ دیگر - و اصلا از آن لذیذ لذت نبرد و از آن موذی اذیت نکشد - پس هرگاه مدرک در بدن نباشد مگر نفس و لذت و الم نباشد مگر ادراک لذیذ و منافر - پس ملتذ و متالم نباشد مگر نفس - هرچند لذت و الم جسمانی باشد * و ظاهر است که لذت و الم جسمانی تفعیست یا ضرري که حاصل شود در بدن - مثلا یکی از مولمات جسمانی تفرق اتصال است و تفرق اتصال واقع نشود مگر در بدن - و حال آنکه الم آنرا نکشد مگر نفس - و چنان تصور کند که چیزي که از او جدا میشود یا نیشی در او فرو میرود مجملا زحمت و ایذای آن نرسد مگر بنفس و موذي نباشد مگر در بدن - و رسیدن ایذای وی بنفس آن باشد که نفس ادراک موذي که در بدن است نماید و خود متاذي شود - و حال آنکه متاذي نباشد مگر چیزي که اذیت در او باشد - و این معنی اعنی متاذي شدن نفس باذیت بدن مجاز نیست بلکه در حقیقت و در واقع نفس متاذیست و بس - و این نتواند بود مگر بسبب اتحادي که میان نفس و بدنست - مانند اتحادي که میان صورت و مادة است * پس نفس فی الحقیقة با وجود تجرد صورت بدن باشد - اما صورتی که قائم نیست بمادة - و بدن مادهٔ نفس است - پس غایت مناسبت و نهایت قرب ثابت شد میانهٔ نفس و بدن - مانند مناسبتی و قربی که میان مادة و صورتست * و مثالی که مناسب نفس و بدن باشد در غایت بعد از وجهی و غایت قرب از وجهی در میانهٔ جزئیات محسوسه قشر و لب تواند بود - چه با کمال مباینی که میان قشر و لب واقع است کمال مناسبت نیز واقع است - چه قشر قشر این لب است و لب لب این قشر - و هیچ چیز از قشر نزدیکتر نیست بلب و از لب بقشر * مثال دیگر لب بادمنیتي که در لب است - چه دهن لطیف لبست و لب کثیف دهن * و هم چنین گویا نفس لطیف بدنست و بدن کثیف نفس * اما با وجود مناسبت میان مثال و ممثل توهم نباید کرد که نفس در بدن چون دهن باشد در لب * چه دانستی که

ناچیزی درمیان دو طبقه از مقررات مسائل حکمیه است - و گفته اند نفس مرتبهٔ تنزل عقل است و طبیعت جسمی مرتبهٔ تنزل نفس - و گویا عقل نازل شده و نفس گشته - و نفس نازل گشته و طبیعت شده - و مراد از طبیعت صور نوعیه است که مبادی تاثیرات است در عالم اجسام تاثیراتی که مقرون بشعور وارادة نبود * و ظاهر است که در عالم کائنات اشرف افراد طبیعت طبیعت بدن انسان است - و اخس حالات هر مرتبهٔ هر نفسی حالت بدو فطرت اوست که خالیست از هرگونه ادراکی و تحریکی - و آن مرتبهٔ عقل هیولانیست که اخس مراتب اربعهٔ نفس ناطقه است - پس مرتبهٔ عقل هیولانی و مرتبهٔ طبیعت بدن انسانی یکی باشد در مرتبهٔ وجود - پس همچنانکه طبیعت جسمی صورت نوعیهٔ بدن جنین بود پیش از دمیدن روح بعد از دمیدن روح نیز همین روح دمیده شده که عقل هیولانی عبارت از اوست صورت نوعیهٔ بدن باشد - پس نفس ناطقه صورت نوعیهٔ بدن باشد با وجود تجرد - و استبعادی در آن نباشد * و جمعی از علماً بنابر صعوبت فهم این مسئله و توهم امتناع صورت بودن مجرد مر مادی را بأن رفته اند که نفس ناطقه صورت نوعیهٔ بدن نیست بلکه مبدأ و علت صور نوعیه بدنیست - یعنی از نفس ناطقه فائض شود صور نوعیه بدن - چون فیضان قوی بر اعضا - و این مذهب مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد *

فصل ششم

در حادث شدن نفس ناطقه بحدوث بدن

بدانکه انسان بحسب صورت ظاهري جسماني حيواني - اعني بحسب صورت بدن من حيث انّه بدن - نوع واحد باشد از انواع حيوان - چنانکه فرس و بقر و غنم و نظاير آن * چه بدن فرسي لا محاله نوع واحد باشد و تفاوت نبود درميان افراد او مگر بعوارض لا بالفصول - و هم چنين بدن بقری و غنمي الي غير ذلك * و شک نيست که بدن انساني نيز چنين باشد - غايتش چون نفوس ساير حيوانات ماديست نه مجرد قائم است بمادهٔ بدن نه قائم بذات خود - لهذا کسي شک نکرده در اينکه هريک از فرس و بقر و غير آن از حيوانات غير ناطقه نوع واحد باشد * و بعضی شک کرده اند در اينکه انسان نوع واحد باشد - و بعضی تجويز کرده اند که انسان اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلفه باشد - بنابر اينکه نفس ناطقه انواع مختلف باشد * و موجب اين گمان دو چيز است - يکی بعد مابين النفوس در سعادت و شقاوت و خيريت و شريت - و ديگری ورود بعضی روايات مشعرة بر اختلاف مثل الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة * و پوشيده نيست ضعف وجهين - چه اول مجرد استبعاداست - و دويم اشاره باختلاف استعدادات * و نفس ناطقه اگر چه مجرداست و قائم نيست بمادهٔ بدن تا وحدت نوعيهٔ بدن موجب وحدت نوعيهٔ نفس باشد - ليکن ما بيان کرديم که نفس ناطقه

با وجود تجرد صورت نوعیهٔ بدانست و صورت نوعیهٔ نوع واحد نتواند بود مگر نوع واحد را - پس نفس ناطقهٔ انسانی نوع واحد باشد - و تکثر نوع واحد بذات یا بامری که داخل باشد در ذات نتواند بود - بلکه بامور باشد از خارج ذات * و امور خارجه در نوع است - لازم و عارض - و تکثر نوع واحد بسبب امور لازمه نیز نتواند بود - چه امری که لازم ذات باشد از و منفک نتواند شد * پس اگر ذات متکثر شود بدو فرد - مثلاً که جدائی هر فرد از فرد دیگر بامری باشد که لازم ذاتست - چون ذات در فرد دیگر نیز متحقق است - پس اگر لازمي که در یک فرد است در دیگری نیز بعینه باشد تعدد متحقق نشود - و اگر در فرد دیگر نباشد (و حال انکه ذات در فرد دیگر هست) لازم ذات از ذات منفک شده باشد و این محال است * پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات و بسبب لازم ذات نتواند بود - بلکه بسبب امور عارضه باشد * و هیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند شد مگر بواسطهٔ بدن - چه نفس ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود و نه منفعل - چه فصل ممیز نفس از عقل همین است - پس بذات خود معروض هیچ عارض نتواند بود * پس تکثر نفس ناطقه از جهت بدن باشد - و چون تکثر از جهت بدن باشد - وجود هر فرد از افراد نفس ناطقه نیز بسبب بدن باشد - چه معني فرد نیست مگر ماهیت نوعیه محفوف بعوارض مشخصه - یعني معني نوعي که معروض عوارض مشخصه باشد * و چون عوارض از جهت بدن باشد - وجود فرد نیز از جهت بدن و بسبب استعداد بدن باشد - پس هیچ فرد از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن موجود نتواند بود - و این است معني حدوث نفس بحدوث بدن * و چون ثابت شد حدوث نفس بحدوث بدن - پس روایاتی که مشعر بر تقدم است مأول باشد - مثل الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ایتلف وما تناکر منها اختلف - و مثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام * و دور نیست که مراد از حدیث اول تمثیل تناکر و تناسب ارواح باشد که مبني بر قرب و بعد امزجهٔ ابدان است - و مراد از حدیث

دوم تقدم ارواحی باشد که مآل حال نفوس ناطقه بعد از استکمال اتصال بان ارواحست - و آن عقول مجرده و نفوس فلکیه است * و از این قبیل است حدیث اول ما خلق الله عقلي او روحي - چه اشاره است بعقل اول که مرتبه اش با مرتبهٔ نفس مقدس نبوي بحسب مآل یکی است * و هم چنین است احادیثی که در باب تقدم ارواح انبیا و اوصیای انبیا صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده *

فصل هفتم

در بیان بطلان تناسخ

تناسخ یعنی نقل نفس ناطقه از بدن بعد از موت ببدن دیگر انسانی و آنرا نسخ گویند - یا ببدن حیوانی دیگر غیر ناطق و آنرا مسخ گویند - یا بجسم نباتی و آنرا فسخ گویند - و یا بجسم معدنی و آنرا رسخ گویند * و دلیل بر امتناع نقل آنست که دانستی که نفس صورت نوعیه بدنست و تشخص شخص بتشخص صورت نوعیه وی * چه مادهٔ در سبیل ابهام در قوام شخص معتبر است - لهذا تبدلات و تحللات کثیره که واقع شود در بدن موجب تبدل شخص نیست - و شخص کودک مثلا بعینهٔ شخص شیخ سالخوردهٔ است خواه در انسان و خواه در نباتات و خواه در سایر حیوانات - و فرقی نیست در این معنی میان تجرد صورت نوعیه چنانکه در انسان - و میان مادیت صورت نوعیه چنانکه در غیر انسان * چه صورت غیر انسان اگرچه قائم به مادهٔ است اما جوهر است نه عرض - که اگر عرض می بود تبدل موضوع لا محاله موجب تبدل وی میشد - اما تبدل مادهٔ موجب تبدل صورت نوعیه جوهریهٔ نیست - پس مادام که صورت نوعیهٔ شخصیه باقیست شخص برقرار است هرچند مادهٔ متبدل شود * و چون این مقدمه دانسته شد گوئیم - اگر نفس زید مثلا که صورت نوعیهٔ زید است منتقل شود ببدن عمرو - یا ببدن حیوان دیگر یا غیر آن - لازم آید که شخص عمرو مثلا بعینهٔ شخص زید باشد - و بطلان این از اجلای بدیهیاتست * دلیل دیگر آنکه دانستی که تشخص نفس مستفاد از بدنست - و معنیش

این است که استعداد خاصي که مر بدن زید را مثلا در وقت فیضان روح حاصل باشد موجب این است که از مبدأ فیاض خصوص این نفس شخصیه که نفس زید است فایض شود - پس اگر نفس زید منتقل شود ببدن عمرو خالي از آن نیست که بدن عمرو مستعد خصوص این نفس زید بود - باین معنی که اگر نفس زید حاضر و مهیا نمیبود نفسی که فایض میشد بر بدن عمرو بعینها همین نفس زید میبود یا نه - پس اگر مستعد خصوص نفس زید بوده لازم آید اتحاد بدنین - چه خصوصیت مستفاد از شئ لا محاله غیر خصوصیت مستفاد از غیر آن شئ باشد - و این لازم اعنی اتحاد بدنین ضروری البطلان است - و ایضاً لازم آید جواز تعلق نفس واحده ببدنین در حالت واحده - چه لا محاله جایز بود مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد خاص در وقت حیات زید - و بطلان این مذهب نیز بدیهي است * و اگر مستعد خصوص نفس زید نبود - لازم آید تعلق نفس زید بوی و تخصیص بلا مخصص باشد - و بطلان این مقرر شده و در موضع خویش از این کتاب بیاید انشاء الله العزیز * اگر گویند حاجت بدن عمرو بنفس ما و وجود نفس مفارقت کرده از بدن زید کافیست در تخصیص * جواب گوئیم جایز است مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد در وقتی که نفوس مفارقت متعدد باشد و یا هیچ نفسی مفاقت کرده مهیا نباشد *

دلیل دیگر بعد از این انشاء الله العزیز اثبات خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد خواه فاعل موجب باشد خواه مختار - و وجوب وجود نفس ناطقه باستعداد بدن تمام شود * پس اگر بدن مستعد باشد برای وجود خصوص نفسی وجود آن نفس واجب شود - و با وجود آن نفس اگر نفس دیگر مفارقة کرده از بدنی نیز تعلق ببدن مذکور تواند گرفت لازم آید تعلق نفسین ببدن واحد - و این ضروري البطلان است - چه هر شخصی بالضرورت نداند خود را مگر صاحب یکنفس - و نتواند بود که نفسی که بدن مستعد او شده همین نفس مفارقت کرده باشد - و الا لازم آید جواز استعداد

بدن برای حصول نفسی واحد - و این مستلزم جواز تعلق نفس واحد است ببدنین در حالت واحد چنانکه مذکور شد * و اگر بدن مستعد حصول نفسی نباشد - وجود خصوص نفسی برای وی و هم چنین تعلق حصول نفسی بوی محال باشد - چه تعلق بر امریست ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد * و بر شق اول این دلیل اعتراض نتوان کرد که شاید وجوب وجود نفسی برای بدن مشروط باشد بعدم تعلق نفس مفارقی چنانکه مشروطست باستعداد بدن - پس لازم نباید تعلق نفسین ببدن واحد چرا که ما در نفسی که بدن مستعد او باشد خصوصیت اعتبار کرده ایم - و استعداد حصول نفسی مشروط بعدم نفس مفارقة نتواند بود - چه اگر نفس مستعد لها همین نفس مفارقة باشد چون وجودش مشروط بعدمش بود - و اگر غیر او بود نفس مفارقة مانع وجود آن نتواند بود بالضرورة - و وجود معلول مشروط بعدم چیزی که مانع از وجود معلول نیست نتواند بود * - این دلائل ثلثه براهین قطعیه است در بطلان نقل *

در بطلان تناسخ دلائل اقناعیه نیز که موجب زیادتی اطمینان شود بسیار است - اما از آن جمله سه دلیل ذکر کنم * دلیل اول شک نیست که بدن آلت نفس ناطقه است که باین آلت استکمال خود تواند کرد - و بدن جنین چون هنوز در کمال ضعف و فتور است و اعضای وی متکامل نشده و عظام و اعصاب مستحکم نگردیده مناسب آن نیست مگر نفسی که مانند او باشد در عدم استحکام و عدم فعلیت تامه - و آن مرتبهٔ عقل هیولا نیست که بالقوة محض است - و از او نیاید مگر کاری که از طبعیت بیرآید - و نفس مفارق شده از بدن لا محاله بالفعل شده و بکار آمده و استعمال آلات کرده وقوی شده - پس نتواند بود که تعلق گیرد ببدن جنین - و این دلیل اگرچه بحسب ظاهر اقناعیست بنابر آنکه مبتنی است بر مناسبت وعدم مناسبت - اما اگر استقصا کرده شود ظاهر گردد که از براهین قطعیه است که ممد بطلان نقل است *

دلیل دوم - شک نیست که نفس ناطقه ادراک معقولات اگر چه در حال تعلق ببدن کند اما بذات خود کند نه بآلت - و معقولات در ذات وی مرتسم شود * و هم چنین ملکات و اخلاق اگر چه بتمرن و مزاولت آلات بهم رسد اما در ذات نفس بهم رسد - و مستحکم گردد بحیثیتي که بفقدان بدن مفقود نشود - پس اگر نفس یکی از ما مثلاً از بدن دیگر منتقل شده بودی ببدن ما - بایستي که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکمه در حین تعلق بدان بدن سابق الحال در وقت تعلق باین بدن که در او هستیم بیاد ما افتادی و بکار ما آمدی - و اگر همیشه و همه کس را نبودی احیانا بعضی از مردم را بودی - و حال آنکه بالضرورة هیچکس را نیست - و این دلیل نیز در قوت قریب است بدلیل اول *

دلیل سوم - اگر لازم بودي منتقل شدن نفس بعد از مفارقت ببدن دیگر بایستي که همیشه عدد ابدان هالکه با عدد ابدان حادثه برابر بودي - و حال آنکه نه چنین است - چه بسیار افتد که وبای عامي حادث گردد یا قتل عامي واقع شود و بدنهای بسیار هلاک گردد که مثل آنها بحسب عدد در قرنهای بسیار حادث نشود - و این دلیل بقوت دلیلین سابقه نیست *

فصل هشتم

در اشاره بنفوس فلکیه و مجردات عقلیه

چون بحس و رصد معلوم شد که افلاک متحرکند بحرکات دوریه و حرکت مستدیره و این از طبعت عدیم الشعور صادر نتواند شد - چه حرکت مستدیره طلب وضعیست و ترک همان وضع بعینه و ترک و طلب بسست بشی واحد از طبیعت صادر نتوان شد - چه طبیعت هرچه را طالب باشد همیشه طالب و هر چه را کاره همیشه کاره بخلاف نفس که ذی شعور و صاحب ارادهٔ است * پس تواند بود که شيِ واحد مطلوب و مراد وی باشد بوجهی و مهروب عنه او باشد بوجهی دیگر - و یا وقتی مطلوب او باشد و وقتی دیگر غیر مطلوب - پس حرکات افلاک اراديِ باشد نه طبیعی * و ارادهٔ فلک عقلی تواند بود نه حیوانی - چه ارادهٔ حیوانی تابع شهوت و غضب باشد - و شهوت و غضب در فلک نتواند بود - چه شهوت میل جلب بملائم جسمانی است و غضب میل دفع منافر جسمانی - وچون در فلک تضاد و انفعال تجددی منتفی است و تخلل و فساد را در آن راه نیست - پس ملائمت و منافرت جسمانی در او نبود - چه این هردو فرع تاثیر و تاثر جسمانی است - و تاثیر و تاثرفرع ضدیت و انفعال تجددي * پس ارادهٔ فلکی عقلی باشد - و ارادهٔ عقلی تابع تصور کلي است که کار مجرداست نه مادي - پس نفس فلک مجرد باشد از مادهٔ چون نفس ناطقهٔ انسانی * وچون تجرد نفوس فلکیه ثابت شد - مستلزم ثبوت ذوات مجردهٔ عقلیه نیز هست - چه ارادهٔ عقلی مستدعی مراد عقلی است - و ارادهٔ عقلي خالي از شهوت و غضب متعلق نشود مگر بخیر بالذات - و خیر بالذات

آن بود که در او عدم و فقد نبود - چه مناط شریت عدم است - و چون در او عدم نبود حاجت فساد نبود پس باید مجرد باشد - چه در حد ذات مادي حاجت بمادة و وضع و موضوع باشد * و مجرد نفسی نتواند بود - چه نفس در فعل محتاج بود بمادة - پس مراد فلک در حرکت امري بود مجرد از مادة ذاتاً و فعلاً * اما ذات مجرد مقصود از حرکت نتواند بود - و هم چنین کمالات غیر متعدیه از ذات نیز نتواند بود - بلکه کمالي باید که فایض شود از ذات مجرد * و چون فیضان موقوف بمناسبت است - پس حرکت سبب حصول مناسبت باشد - و وجه مناسبت تشبه متحرک تواند بود در حرکت بذات مجرد - چه حرکت افلاک واسطهٔ رسیدن نفع است از مبدأ بکاینات - چه امور کائنات ممتند است باوضاع افلاک - پس فلک حرکت بجهت آن کند که شبیه شود بمجرد در ایصال نفع بغیر - و بسبب این مشابهت و مناسبت مستحق شود فیضان کمالات را * و نمي تواند بود که نفس ایصال نفع مقصود اصلی از حرکت باشد - چه مراد عقلی باید خیر و کمال بود بجهت مرید - و نفس ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل نیست اما سبب و واسطه کمال و خیر تواند شد * پس چون مقصود افلاک در حرکات تشبه بمبدا مجرد بود - و حرکات مختلف باید مشبه به متعدد باشد - پس مبادی مجردة متعددة ثابت شود * و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود و یا عقل - و واجب الوجود متعدد نتواند بود بنابر دلایل توحید - پس مبادي مجردة عقلیه ثابت باشد بعدد افلاک کلیهٔ تسعه - چه واجب الوجود مشبهٌبه بحرکت نتواند بود - چه حرکت سبب مشابهت در واسطهٔ فیض بودن شود - و واجب الوجود مبدأ فیض است نه واسطهٔ فیض * و فیضان علوم و کمالات بر نفوس ناطقهٔ انسانیه نیز مستدعي عقلي دیگر است - چه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوهٔ محض است و لابد است از عقلي که اخراج وی کند از قوه بفعل - و از این جهت ویرا عقل فعال گویند - یعني بالفعل گردانندهٔ نفوس ناطقه - پس عدد مجموع عقول ده باشد *

و اینها عقول سلسلهٔ طولیه اند - و در مرتبه هر عقلی از عقول که دارای افلاک مرکبه اند عقول متعددهٔ باشند - و اینها عقول عرضیه اند * و از جملهٔ عقول عرضیه عقولی اند که در مرتبهٔ عقل عاشر واقعند دارای انواع کائنات - و آنها را ارباب انواع و ارباب طلسمات نیز گویند * و عقل فعال خزانهٔ معقولات نفس ناطقه انسانی باشد بدلیل ذهول - چه نفس گاهی ذاهل شود از معقولات خود و وقتی دیگر بیاد آورد بی آنکه محتاج بکسب جدید بود - و حال آنکه معقولات نفس در ذات نفس مرتسم شود نه در قوتی از قوای نفس مانند صور محسوسات - پس اگر در حالت ذهول معقولات در ذات نفس مرتسم بودی ذهول غفلت از آن ممکن نبودی - پس در آن وقت آن صور از ذات نفس زایل شود و در عقل فعل باشد - چه آن صور معدوم نتواند شد * و اگر نفس را ربطی بعقل فعال بهم نرسیدهٔ بودی که هرگاه خواهد رجوع باز تواند کرد چنانکه کسی رجوع بخزانهٔ خود کند هراینهٔ در وقت یاد آوردن آن صور معقوله محتاج بکسب جدید بودی - و مراد از خزانه بودن عقل فعال برای نفس همین است که ربط مذکور بهم رسد * و بنابر این در وقت نسیان نفس مر آن صور را بحیثیتی که محتاج بکسب جدید شود آن صور همان در عقل فعل مرتسم باشد لیکن ربط مذکور نماندهٔ باشد - و معنی خزانگی برطرف شود - پس آن صور در آن حالت در خزانهٔ نفس هم نباشد چنانکه در نفس نیست - لهذا محتاج بکسب جدید باشد * و تسمیهٔ این ذوات مجردهٔ بعقول و تسمیهٔ محرکات فلکیه بنفوس اصطلاح حکمت است - و بلسان شرع ملائکهٔ مقربین عبارت از ایشان باشد - و لهذا در احادیث لفظ عقل وارد شدهٔ - و مراد عقول مجردهٔ است * و افلاک را قوای دیگر هست که ادراک اوضاع جزئیهٔ بان کنند - و بجای خیال ما باشد - و آنرا نفوس منطبعه گویند - و جمیع جزئیات که در این عالم موجود شوند در نفوس منطبعهٔ فلکیه مرتسم باشند *

فصل نهم

بقاي نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن و بيان لذت و الم روحانيين و ذكر سعادت و شقاوت حقيقيين

چون ثابت شد كه نفس ناطقه جوهريست مجرد از ماده و قائم نيست بمادهٔ بدن - پس موت و فساد بدن موجب موت و فساد وي نبود - و چون بخود نيز قابل طريان عدم و فنا نيست - چه طريان عدم بر موجود از ممر ضد و منافي تواند بود - و مجردات را ضد و منافي نيست - چه تضاد و منافات مخصوص بمادة و ابعاد خصوصاً عالم كون و فساد است - و نفس ناطقه واقع در عالم كون و فساد بتقريب تعلق بدنست - و اگر نه بالذات از جملهٔ مجرداتست و واقع در عالم مجردات * و هرگاه فساد بدن موجب فساد وي نشود از هيچ راهي ديگر فساد باو راه نتواند يافت - پس نفس ناطقه و ساير مجردات قابل هيچگونه عدمي نيستند مگر عدم ذاتي * و اينكه در قرآن مجيد وارد شده كه كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ پيش محققين محمول بر عدم ذاتيست * چنانكه از ابي يزيد نقل شده - كه در وقت شنيدن حديث كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ از روي تاكيد در تصديق گفت كه الان كما كان * و ميتواند بود كه آيهٔ كريمه محمول به ظاهر نيز باشد باعتبار مستقبل در قيامت كبرىٰ - چنانكه حديث محمول شده بر ظاهر

باعتبار ماضی در ازل که حدوث عالم بان متحقق شده - باین طریق که عدم ذاتی اشیا در نزد قیامت کبری در لحظهٔ از لحظات دهریه نه زمانیه جلوه کند و ظاهر شود و وجود اشیا در آن لحظه باطن و مختفی گردد بسبب ظهور و استیلای وجود حقیقی واجبی - و این مقدمه بتقریب مذکور شد * اکنون بر سر مطلب رویم و گوئیم *

چون نفس مفارقت کند از بدن لا محاله قائم باشد بذات خود - پس اگر کامل شده باشد در علم و عمل - و چنانکه مفارق شده از بدن و ازین عالم مجرد باشد از آثار آن هم - بحیثیتی که در او اثری از اثار بدن و این عالم نمانده و رسوخ نیافته باشد - و دارای اثار این عالم آثار آن عالم که علوم و فضایل حقیقه است و اخلاق و ملکات حسنه است راسخ گشته - بالکلیه منخرط و منسلک شود در سلک مجردات عقلیه و ملتذ باشد بلذات حقیقه * چه لذت حقیقی لذت روحانی است یعنی ادراک ملائمات روح مجرد که غذای حقیقی نفس ناطقهٔ مجرد است - چه غذای هر چیز آنست که قوت او بان افزاید و قوت شی بملائم وی افزاید - و لذت دانستی که نیست مگر ادراک ملائم * و ملائم نفس مجرد امور عقلیه و انوار علمیه است مشاهدهٔ ذوات مجرده که در حسن و بها هیچ چیز بان نرسد و آنچه مردم لذتش میدانند - یعنی ادراک ملائمات جسمانیه از امور شهویه و غضبیه - در حقیقت لذت نیست بلکه راجع شود بدفع الم - و با وجود این تکرار و استمرارش ملوم و ممل باشد * و برتقدیری که لذت باشد شک نیست که محفوف و آمیخته باشد بمکاره و آلام غیر محصوره * و لذتی صرف محض خالی از کدورات در نشاء دنیا و عالم سفلی مخلوق نگشته - چنانکه حضرت امام زین العابدین علیه السلام فرموده - که حیرانم از جماعتی که لاف عقل زنند و حسرت بر غیر موجود خورند - و در طلب چیزی که اصلا مخلوق نگشته عمر صرف کنند * پرسیدند که یابن رسول الله چه چیز است که مخلوق نگشته و مردم طالب اویند * فرمود که آن چیز راحتست در دنیا - چه راحت در

اخرت مخلوق شده و مردمش در دنیا جویند - و این طلب امریست محال *

پس چون نفس ناطقه مجرد شود و بان لذت که بیان کردیم رسد هر آینه در آن لذت جاوید بماند - و آن لذتیست و مرادی که هیچ لذتی و مرادی بان نرسد * و این است حقیقت سعادت که موعود است برای مؤمنین - و جنت حقیقي که معد و مهیاست برای متقین * و وجود جنت جسماني نیز متحقق است - اما سعادت این طبقه اعنی کاملین در علم و عمل در جنت جسمانی نیست - بلکه آن سعادت متوسطین از اهل ایمان است * و اگر العیاذ بالله نفس مفارقت کند و معرفت حاصل نکرده باشد - و تصورات مطابقه و تصدیقات حقه در او حاصل نشده - و از ادای طاعات و فعل خیرات ملکات فاضله و اخلاق ستوده در او رسوخ نیافت - و بازای اینها آراء باطلة و اعتقادات فاسده در او مرتسم شده - و میل شهوات و نیل اماني ویرا ملکه گشته - و صفات ذمیمه و اطوار غیر مرضیه ویرا خلق و عادت گردیده - و مع جمیع ذلك شعوری نیز او را بکمالات باشد و تصور مراتب علیه کرده بود - چون بخود افتد و هیچ ملائم جوهر خود نه بیند و همه منافي بیند - و دست از همهٔ انها که ملائم و لذیذ پنداشته کوتاه گشته - و طریق وصول و میل شهوات حسیّه و هوسات و لذات بهیمیه و وهمیه بالکلیه مسدود گردیده و رغبت بدان و خار خاران در نفس ریشها دوانیده - و هر ریشهٔ از آن افعي جان گزائي شده - سر در جان بیچارهٔ نهاده - هر آینه ویرا در این حالت المی روی نماید و عذابی فروگیرد که نسبت آن الم و آن عذاب باین المها و عذابهای دنیوی چون نسبت آتش دوزخ باشد باین آتشها - و در آنوقت بداند حقیقت آنچه در حدیث آمده - که خدای تعالی آتش دوزخ را هفتاد نوبت شسته و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود بان منتفع توانند شد* و این است شقاوت حقیقي و حقیقت نار که ماوای کفار فجار و مثوی المتکبرین و الاشرار است ابدالاباد - اعاذنا الله تعالی منها و جمیع اولیائه بفضله و کرمه *

و اینکه بیان کردیم سعادت و شقاوت روحانی و جنت و نار معنویست که وصول بان و دخول در آن بمجرد مفارقت نفس از بدن متحقق شود * و اما لذت و الم جسمانی و بهشت و دوزخ ظاهری بعد از بعث ابدان در قیامت بظهور خواهد رسید * این بود بیان حال کاملین در علم و عمل - و بالغین در خسران علم و عمل - یعنی نفوسی که با عدم علم و عمل صالح متصف باضداد آن یعنی جهل مرکب و شرارت باشند * و از اینجا توان دانست حال متوسطین در علم و عمل نیز *

اما حال کاملین در علم و مفرطین در عمل آنست که ایشان نیز مدتی در عذاب باشند - و بر تقصیر در اعمال صالحه متالم و نادم - تالمی و ندامتی بغایت - و نور علم ایشان مکدر بظلمت اعمال سیئه - تا آنکه آخر ببرکت انوار علوم حقیقیه و معارف الهیه که حاصل کرده باشند رنگ اعمال سیأت از آینهٔ جوهر ایشان زدوده شود و رحمت الهی ادراک حال حال و عاقبت احوال ایشان کند - و منسلک در زمرهٔ طبقهٔ اولی گرداند * و اما حال کاملین در عمل و مفرطین در علم که از اهل ذکا و شعور باشند ، در تحصیل علوم حقیقیه و معارف یقینیه تقصیر کرده و بتقلید محض اکتفا نموده آنست که عملی که کرده باشند چندان بکار ایشان بیاید - همین قدر باشد که از ضرر اعمال معذب نباشند - اما از تقصیر در علم همیشه در تالم و ندامت عظیم که عذاب روحانی عبارت از آنست گرفتار باشند - و تواند بود که اگر تقلید محققین کرده باشند نه مبطلین - از عذاب جسمانی و دوزخ ظاهری ناجی شوند - و اگر مقلد مبطلین باشند از آن نیز نجات نخواهند داشت * و اما حال کاملین در عمل و قاصرین در علم که ایشان را شعوری و ذکائی نبود که بان تحصیل علوم حقیقیه توانند نمود - و بتخصیص که تقلید محققین کرده باشند - ایشان را عذابی و تالمی اصلا نبود چه از طریق عمل بالفرض مستحق عذاب نباشند و از عدم علم نیز تالمی نباشد - چه ادراک مرتبهٔ کمال علمی نکرده اند و شعور بآن ایشان را

حاصل نشده که از فقدان آن المی حاصل شود - و اکثر اهل جنت جسماني این طبقه باشند - و ایشانند مراد از بله در حدیث اَكْثَرُ اَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهُ * و اما نفوس سازجهٔ محضه و عقول هیولانیه که خالي باشند از معقولات و صور کلیه تحصیلاً و تقلیداً چون نفوس اطفال - بعضی رفته اند بهلاک و فساد این نفـــوس بعد از فساد بدن بسبب آنکه قوام و فعلیت نفس بصور عقلیه است - چون این نفس بالقوه محض است و خالي از جمیع صور - پس او را قوامی و فعلیتی نباشد که تواند باقي بود *

این مذهب را شیخ ابو علی بن سینا و غیر او از محققین ضعیف دانسته اند - و شیخ فرموده که علوم ضروریه و احکام بدیهیه که هیچ نفس از او خالي نیست در فعلیت نفس ناطقه کافیست - پس باقي تواند بود * و این سخن صحیح است - اما اینکه نفس طفل در هر سنی که باشد پیش از سن ترعرع و تمییز - البته علوم بدیهیه در او حاصل و بالفعل باشد جای نظر و تامل است * و میتوان گفت که علوم ضروریه چون فطریست بالفعل نبودن الحال اعني در وقت تعلق - منافات با بالفعل شدن در وقت مفارقت ندارد * چه بالفعل نبودن اعنی ملتفت الیه و مشعور به لازم ندارد نبودن را - بلکه میتوان بود که باشد و مشعور به نباشد - بسبب آنکه اشتغال بامور بدن که هنوز در کمال ضعف است حجاب شود و مانع گردد و از مشاهده بودن علوم ضروریه که بالفعل موجود باشد - این بود توجیه کلام شیخ * و من میگویم که نفس ناطقه همین که موجود و حادث شد حاصل شود او را علم بذات خود بالفعل - چه علم نفس بذات خود عین ذات خود است - و باین علم او را قوامي و تقرري ثابت شود که بقای او ممکن باشد * و برین تقدیر همین که نفس فایض شد اگر همان لحظه بدن فاسد شود نفس باقي خواهد بود و باین توجیه وضوح یابد * حدیث * اِنّي آبَاهِي بِكُمْ